Wczesna filozofia grecka jako

ARCHEICZNA DROGA DO NIEŚMIERTELNOŚCI

Żonie i synowi
– dedykuję

MAREK JASTRZĘBSKI

Wczesna filozofia grecka jako ARCHEICZNA DROGA DO NIEŚMIERTELNOŚCI

Próba rekonstrukcji

Niepaństwowa Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Białymstoku
Białystok 2014

Recenzent: prof. dr hab. Kazimierz Pawłowski

Opracowanie techniczne: Ewa Frymus-Dąbrowska

ISBN: 978-83-61612-25-4

Wydanie I

Wydawnictwo Niepaństwowej Wyższej Szkoły Pedagogicznej
15-703 Białystok, Al. Jana Pawła II 91, tel. 085 742 01 99

Skład i druk:
Wydawnictwo PRYMAT
Mariusz Śliwowski
ul. Kolejowa 19; 15-701 Białystok
tel. 602 766 304, e-mail: prymat@biasoft.net
www.prymat.biasoft.net

ὦ φίλοι, οἳ μέγα ἄστυ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ' ἀν' ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,
ξείνων αἰδοῖοι λιμένες, κακότητος ἄπειροι,
χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις.
τοῖσιν † ἅμ' † ἂν ἵκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα,
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἕπονται
μυρίοι ἐξερέοντες, ὅπηι πρὸς κέρδος ἀταρπός,
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξιν,
δηρὸν δὴ χαλεπῆισι πεπαρμένοι [ἀμφ' ὀδύνῃσιν].

O przyjaciele, co w wielkim mieście nad żółtym Akragasem
mieszkacie, na jego akropoli, trosk pełni o dobre uczynki!
Bądźcie pozdrowieni! Jako bóg nieśmiertelny,
a nie jako człowiek śmiertelny
przebywam teraz wśród was, otoczony czcią należną
przez wszystkich,
ozdabiany wstęgami i wieńcami zielonymi.
Gdy tak przystrojony wchodzę do miast kwitnących,
odbieram oznaki czci od mężów i kobiet!
Idą za mną tysiące ludzi spragnionych wiedzy:
jedni chcą ode mnie usłyszeć słowa wyroczni,
inni, znękani chorobą, czekają na uzdrawiające zaklęcie.

Empedokles, *Fragment 112*

Spis treści

Wstęp

Czym jest filozofia starożytna? Od czasów badań Pierre'a Hadota i Juliusza Domańskiego, znacznie zmieniło się nasze zapatrywanie na ten problem[1]. Zdajemy dziś sobie sprawę, że poszukując odpowiedzi na powyższe pytanie nie można pominąć egzystencjalnego aspektu filozofowania. Filozofia starożytna była bowiem także sztuką życia, ćwiczeniem duchowym, które miało prowadzić człowieka do przemiany sposobu przeżywania swojego losu. Próbując odpowiedzieć na pytanie „czym jest filozofia starożytna" Hadot rozpoczyna, w zasadzie, od filozofii sofistów i Sokratesa. O tak zwanych presokratykach mówi niewiele, prawie nic. Zdaniem francuskiego uczonego, nasza wiedza jest zbyt fragmentaryczna, żebyśmy mogli zasadnie postawić powyższe pytanie i odpowiedzieć na nie, mając na uwadze pierwszych filozofów. Pamiętając, że przedmiotem badań Hadota była filozofia starożytna w całej rozciągłości, należy stwierdzić, iż słusznie oparł się on na tradycji o wiele lepiej udokumentowanej historycznie. Niezależnie od tego jednak, debata na temat charakteru wczesnej filozofii greckiej trwa.

Jak zauważa Jan Sochoń, wcześni greccy myśliciele fascynują dzisiaj nawet tych, którzy z filozofią mają niewiele wspólnego. Wielu artystów, uczonych, intelektualistów usiłuje się wczytywać w ocalałe fragmenty tekstów pierwszych filozofów, które wydają się bardzo aktualne[2]. Nic dziwnego zresztą. Nikt, co oczywiste, nie może przejść obojętnie obok stwierdzenia Empedoklesa, że z człowieka stał się nieśmiertelnym bogiem, który głosi ludziom orędzie wyzwolenia od doczesności albo że śmierć, tak naprawdę, w ogóle nie istnieje. Wszak chęć wyzwolenia od kondycji śmiertelnika towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. Względem tak

---

[1] Mam tutaj na myśli zwłaszcza następujące dzieła: Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Wydanie polskie: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. Piotr Domański, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1992); tenże, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Wydanie polskie: *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. Piotr Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000); Juliusz Domański, *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojecie filozofii*, Studia Mediewistyczne XIX, z. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1978, s. 3-154 (wydanie drugie, poprawione i uzupełnione: Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005); tenże, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les Controverses de l'Antiquité à la Renaissance* (Wydanie polskie: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Zofia Mroczkowska i Monika Bujko, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1996).

[2] Por. Jan Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, PAX, Warszawa 1998, s. 132.

istotnej egzystencjalnie problematyki trudno oczekiwać, żeby człowiek nie pytał: „dlaczego”? Mówimy przecież o realnie istniejących osobistościach, bardzo ważnych dla całej kultury filozoficznej starożytności. Utrzymując milczenie prowokujemy czcze domysły.

Według legend, pierwsi filozofowie znaleźli drogę prowadzącą do wyzwolenia człowieka z ram doczesności. Wspomniany już Empedokles twierdził, że potrafi wyprowadzać zmarłych z Hadesu. Znane są opowieści o licznych cudach, które miały potwierdzać nadludzki status Pitagorasa. Jego uczniowie mieli go za boga bądź pośrednika pomiędzy ludźmi a bogami. Parmenides w prologu swego poematu opisał filozofię jako drogę, na której poszukujący mądrości przekracza bramę pomiędzy światem ludzkim i boskim oraz otrzymuje objawienie świętej wiedzy od tajemniczej bogini. Heraklit w stylu podobnym do natchnionych słów wyroczni delfickiej wieszczył ludziom świat boskiego *Logosu*, którego znaków chciał ludzi uczyć wypatrywać. Powstała nawet plotka, że sztuki tej, niczym jakiejś wiedzy tajemnej, chciał uczyć się od niego perski król Dariusz[3].

Opowieści tych zazwyczaj nie traktuje się poważnie. Ze względu na dominujące wśród naukowców scjentystyczne pojmowanie filozofii, wyrzuca się egzystencjalno-religijny aspekt nauczania presokratyków poza nawias ich filozofowania, traktując jako „strategię marketingową” bądź też „naiwność myślenia mitologiczno-magicznego”. Czy słusznie? Jak rozumieć to, że zdaniem niektórych wczesnych myślicieli greckich dzięki zrozumieniu twierdzeń filozoficznych przez nich głoszonych można osiągnąć nieśmiertelność? Czy faktycznie był to objaw ich naiwności albo też „blef”, „perswazyjny chwyt” zastosowany po to, żeby zdobyć zwolenników dla swych poglądów filozoficznych? Może jednak soteriologiczny składnik filozofii przedsokratejskiej trzeba traktować z pełną powagą, jako integralną część tego typu filozofowania? Powyższe wątpliwości będą przedmiotem rozważań niniejszej książki.

Problem właściwej metody

Przede wszystkim można mieć wątpliwości, co do możliwości odpowiedzi na tak postawione pytania. Zweryfikowanie samej „koncepcji nieśmiertelności” pierwszych filozofów wydaje się bardzo trudnym zadaniem. Nieliczne fragmenty ocalałe po tekstach presokratyków niekiedy tylko są dosłownymi cytatami, a i wówczas nie można być pewnym ich wierności, gdyż najczęściej wyszły spod pióra auto-

[3] Więcej na temat owych nadzwyczajnych umiejętności niektórych spośród wczesnych filozofów greckich zob. w rozdziale: *Mistyczne źródło wiedzy w filozofii Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa*.

rów, żyjących nawet kilka wieków po czasach działalności cytowanych filozofów. Bardzo trudno ułożyć kolejność ocalałych fragmentów. Właściwego zrozumienia filozofii presokratyków nie ułatwia również ich hermetyczny język, pełen paradoksów, niedopowiedzeń, symboli religijnych. Do powyższych problemów dodajmy jeszcze legendarne i czasem sprzeczne ze sobą relacje biograficzne. Gdy zsumujemy problemy, które należy rozwiązać podejmując problem filozofii presokratejskiej nie dziwi już wielość jej interpretacji – również w zakresie koncepcji eschatologicznych. Gdy zatem pytamy nie o samą „koncepcję nieśmiertelności", ale o egzystencjalno-religijny sens owej koncepcji w działalności pierwszych filozofów, sprawa wydaje się wręcz beznadziejna. Janina Gajda-Krynicka słusznie zauważa, że o egzystencjalnym aspekcie starożytnej religijności mówić jest najtrudniej, gdyż nie mamy dostępu do przeżyć religijnych, a jedynie do jej postaci zobiektywizowanej w tekstach[4]. Tutaj zaś, nie mamy dostępu nawet do tekstów źródłowych, a jedynie do ich fragmentów. Jeżeli więc, mimo to, chcemy znaleźć odpowiedź na zarysowaną aporię, konieczne będzie zastosowanie specyficznej metody.

Wobec braku bezpośredniego dostępu do tekstów presokratyków interpretacja ich filozofii idzie zazwyczaj w trzech kierunkach:

1. w stronę filologii – wysiłek uczonych skupia się, w tym przypadku, głównie na problemach związanych z autentycznością poszczególnych fragmentów, ich kolejnością i kwestiami translatorskimi, tj. znaczeniem poszczególnych pojęć w domniemanych cytatach z presokratyków;
2. oparcia się na opinii Platona, Arystotelesa i starożytnych doksografów na temat poglądów pierwszych filozofów;
3. interpretacji ze względu na filozoficzne konsekwencje stanowisk presokratejskich, dziejów ich wpływu na rozwój filozofii starożytnej (kluczem są tutaj zwłaszcza hellenistyczne nawiązania do presokratyków).

Metoda pierwsza jest cenna, ale – niestety – niewystarczająca. Przy jej pomocy nie można rozstrzygnąć naszego problemu, czego dowodem są rażąco odmienne interpretacje odnośnie charakteru filozofii przedsokratejskiej wybitnych przecież filologów i znawców antyku[5]. Już na pewno metoda ta zawodzi w ocenie intencji przypisywania soteriologicznego sensu działalności pierwszych filozofów. Zawsze będzie można przyjąć wszystkie trzy jego wytłumaczenia: „naiwność mitologicz-

---

[4] Por. Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, PWN, Warszawa 2007, s. 35-36.

[5] Dobrym tego przykładem jest spór pomiędzy Burnetem i Cornfordem o relację pomiędzy „mitem" a „*logosem*" we wczesnej filozofii greckiej. Obydwaj uczeni byli przecież znakomitymi filologami klasycznymi. Co ciekawe, Cornford użył tłumaczenia fragmentów presokratyków dokonanego przez Burneta, w celu udowodnienia tezy przeciwnej do interpretacji samego tłumacza. Zob. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, A & C Black Ltd, London 1920, s. 13-15; Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, New York: Harper Torchbooks, 1957, s. V-X.

no-magiczna", „chwyt marketingowy" bądź „archeiczna droga do nieśmiertelności".

Metoda druga również ma swoje wady, gdyż interpretacja oparta na niej będzie nosić piętno wykładni platońsko-arystotelesowskiej, a zarówno Arystoteles, jak i Platon traktowali filozofię swych poprzedników z punktu widzenia własnych poglądów filozoficznych. Istnieje zatem ryzyko, że odtworzy się jedynie poglądy platońskie bądź perypatetyckie na temat presokratyków, a nie ich własne.

Nie można do końca zaufać także metodzie trzeciej, ponieważ przedstawienie tylko ze względu na późniejsze dzieje filozoficznych idei presokratyków może iść w wielu kierunkach, tak jak w wielu kierunkach rozwijały się nurty filozoficzne inspirowane działalnością pierwszych filozofów[6]. Poza tym, wpływ czyjejś filozofii, jej późniejsze wykorzystanie, niekoniecznie musi świadczyć o intencji twórcy.

Reasumując, należy podkreślić, że każda z tych metod ma swoją wartość, niezaprzeczalne zalety, ale też i wady, które uniemożliwiają oparcie na którejś z nich dowodu dotyczącego soteriologicznego składnika filozofii presokratyków. Filologiczna interpretacja fragmentów ocalałych w cytatach (1) dopuszcza wszystkie trzy warianty rozwiązania interesującego nas problemu. Na podstawie opinii doksografów (2) i tych, którzy powołują się na presokratyków jako swych prekursorów (3) trudno odróżnić oryginalne motywy filozofowania od tych im przypisywanych. Nawet połączenie wszystkich trzech metod wydaje się niewystarczające do rozstrzygnięcia aporii, będącej przedmiotem niniejszego tekstu. Potrzebna jest inna metoda. Jaka?

Zauważmy, że tak naprawdę nie podważa się tego, że sami presokratycy sugerowali soteriologiczny kontekst ich nauczania[7]. Problemem jest tylko to, do jakiego stopnia te sugestie można traktować poważnie i czy, ewentualnie, ze względu na marginalność dla prawidłowego rozumienia przez nas filozofii presokratejskiej, nie można byłoby ich w ogóle pominąć. W istocie, rozstrzygnięcie zapada na poziomie metafilozoficznym. Przeciwnicy poważnego traktowania poglądu o soteriologicznym aspekcie nauczania presokratyków po prostu nie wyobrażają sobie możliwości, żeby sposób uprawiania przez nich filozofii dopuszczał jej soteriologiczny cel. Jeżeliby więc udało się wykazać, że ów sposób uprawiania filozofii przez presokra-

---

[6] Jeszcze inną metodę poszukiwania odpowiedzi na zagadkę filozofii presokratejskiej zaprezentował Gadamer. Wydaje się ona, poniekąd, połączeniem metody drugiej z trzecią. Autor *Prawdy i metody* koncentruje się na badaniach poświęconych strukturom oddziaływania przekazów presokratejskich w filozofii Platona i Arystotelesa, tam, gdzie manifestują się po raz pierwszy jako, swego rodzaju, świadectwa początku. Zob. Hans G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, Wydawnictwo IFiS-PAN, Warszawa 2008.

[7] Niektóre z owych sugestii dotarły do nas we fragmentach uznawanych za ich autentyczne słowa, inne jako testimonia.

tyków istotnie zakłada taki właśnie jej cel, to można byłoby rozstrzygnąć zarysowaną aporię.

Taki paradygmat filozofowania musiałby być czymś w rodzaju „schematu ścieżki soteriologicznej", który należałoby odtworzyć na podstawie tego, co wiemy o wczesnej filozofii greckiej – stąd też w tytule niniejszej książki czytamy, że będzie w niej mowa o „drodze do nieśmiertelności". Czytamy również, że „droga" ta ma być „archeiczna", co oznacza, że będzie skupiona wokół problematyki *arche*. Dopowiedzmy, że będzie to droga „archeiczna" także w tym sensie, iż dotyczy tych filozofów, którzy koncentrowali się na zagadnieniu *arche*, nazywanych przeze mnie „archeikami"[8]. Ponieważ jednak wiemy, że z ich tekstów ocalały jedynie fragmenty, a ze świadectw życia tylko legendy, należy sobie zdawać sprawę, że musimy jakoś uzupełnić brak danych, aby odtworzyć obraz całości – będzie to zatem „próba rekonstrukcji". Zadanie takie może okazać się trudne do zrealizowania. Gdyby jednak faktycznie udało się ująć ów wzorcowy obraz archeicznej drogi do nieśmiertelności, to wraz z konkretnymi wypowiedziami sugerującymi soteriologiczny kontekst nauczania presokratyków uzyskalibyśmy wystarczające rozstrzygnięcie postawionego problemu.

Spróbujmy w tym kontekście sformułować precyzyjnie tezę i określić warunki jej weryfikacji. **Przynajmniej niektórzy spośród tych presokratyków, którzy przypisywali swej filozofii moc soteriologiczną, czynili tak dlatego, że wierzyli, iż może być ona skuteczną drogą do nieśmiertelności, którą chcieli prowadzić swych potencjalnych uczniów i naśladowców. Soteriologiczny wymiar filozofowania tych niektórych właśnie, pomimo wielu różnic i wzajemnej krytyki, łączy znaczne podobieństwo funkcjonalne i strukturalne, które świadczy o istnieniu jakiejś wspólnej im drogi do nieśmiertelności, której chcieli nauczać. Drogę tę w niniejszej książce nazywam „archeiczną drogą do nieśmiertelności" w odniesieniu do wspólnej jej przedstawicielom koncentracji na problematyce *arche*.**

Tezę tę będzie można uznać za dowiedzioną, jeżeli uda się zrekonstruować paradygmat archeicznej drogi do nieśmiertelności w taki sposób, ażeby zarazem wykazać, iż poszczególni filozofowie presokratejscy prezentują różne warianty jego realizacji, a soteriologiczny sens przypisywany przez nich własnej filozofii, wynikał z intencji prowadzenia swych potencjalnych uczniów i naśladowców właściwą im wersją archeicznej drogi do nieśmiertelności.

---

[8] To, co oznaczają wyrażenia „archeiczna droga do nieśmiertelności", „filozofia archeiczna", „archeicy" precyzuję w paragrafie: *Podmiot, jego doczesność, śmierć i nieśmiertelność – znaczenia pojęć*.

Metoda rekonstrukcji

Pozostaje kwestia tego, w jaki sposób można byłoby dokonać rekonstrukcji owego „paradygmatu archeicznej soteriologii". Skoro z zachowanych fragmentów nie wynika sens przypisywania soteriologicznej mocy twierdzeniom filozoficznym w sposób jednoznaczny, a opiniom doksografów i filozofów powołujących się na tych, co tak głosili, ufać do końca nie można, to jedynym wyjściem wydaje się próba odtworzenia kontekstu, z którego mogłaby wynikać wspomniana soteriologiczna intencja filozofowania. Oczywiście, należy wykorzystać opinie starożytnych doksografów, hellenistycznych następców powołujących się na presokratyków oraz krytyczne analizy filologiczne, na ile to tylko możliwe, ale kluczowe będzie odtworzenie domniemanych źródeł (kontekstu) ówczesnej myśli soteriologicznej. W miarę możliwości należy owe źródła „przeczytać" w aspekcie doświadczenia religijnego, jakie zakładały i jego egzystencjalnego znaczenia. Tylko w ten sposób będzie można dotrzeć do soteriologicznego sensu nauczania presokratyków[9].

Powyższa metoda zakłada realizację trzech postulatów:

1. Zrekonstruowanie historycznego kontekstu wypowiedzi sugerujących „zbawczy cel filozofowania"[10], aby ujawnienić źródła, ukryte założenia[11], doświadczenia, z których mogłyby one wyrastać[12], a które nie są oczywiste na podstawie samych fragmentów tekstów i doksografii poświęconej wczesnej filozofii greckiej.
2. Zrekonstruowanie struktury ideologicznej wzorca domniemanego „systemu soteriologicznego", którego przejawem mogłyby być wypowiedzi archeików o soteriologicznym celu ich nauczania.
3. Możliwie wszechstronne przedstawienie owej struktury jako „schematu" archeicznej drogi do nieśmiertelności, której różne wersje prezentują poszczególni presokratycy, przypisując swej filozofii moc soteriologiczną.

---

[9] O problemach motodologicznych związanych z badaniem wczesnej filozofii greckiej zob. szerzej: Janina Gajda, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 13-28.

[10] Ten „historyczny kontekst" rozumiem tutaj dość szeroko. Chodzi bowiem o egzystencjalny sens wszystkich wydarzeń historycznych, które mogłyby mieć jakiś wpływ (pośredni bądź bezpośredni) na ukształtowanie się soteriologicznej myśli archeików.

[11] Zakładany sposób rozumienia świata, człowieka, bóstwa, doczesności, nieśmiertelności.

[12] Doświadczenia, z których mogłyby się wywodzić „soteriologiczne wypowiedzi presokratyków", których byłyby rozwinięciem, a które nie wynikają z ocalałych fragmentów w sposób oczywisty.

Założenia metodologiczne

W celu realizacji tych postulatów, konieczne są określone założenia metodologiczne. Przede wszystkim należy przyjąć, że przynajmniej na pierwszy rzut oka religijny składnik wczesnej myśli greckiej jest nam obcy egzystencjalnie i niezrozumiały, wynika bowiem z zupełnie innego sposobu myślenia o człowieku, świecie, *sacrum*, *profanum*, śmierci, nieśmiertelności[13]. Nie trudno chyba zgodzić się na to założenie. Sam fakt kontrowersji wokół rzeczonych obietnic soteriologicznych archeików świadczy o jego słuszności. Trzeba jednak założyć również, że w kwestii sposobów myślenia o tych zagadnieniach, można mówić o pewnych „całościowych systemach znaczeniowych", które objawiają się w różnych od siebie „pomysłach soteriologicznych", nigdy jednak na tyle odmiennych, żeby wychodziły poza pewną wspólną treść. Poszczególne idee religijne poruszają się jakby w ramach z góry przyjętego systemu znaczeń przypisywanych rzeczywistości, wśród których najważniejsze jest rozumienie człowieka i jego egzystencji doczesnej w relacji do tego, co boskie i nieśmiertelne[14].

Wydaje się, że nie są to założenia bezzasadne. Jeżeli zgodzimy się na nie, to:

1. możemy potraktować ocalałe fragmenty odmiennych od siebie tekstów „soteriologicznie ukierunkowanych" archeików, jako wzajemnie uzupełniające się wersje analogicznej idei wyzwolenia od doczesności;
2. tam, gdzie fragmenty tekstu któregoś z filozofów będą zbyt enigmatyczne, by rozszyfrować ich znaczenie, można będzie posłużyć się myślą pozostałych spośród wybranych archeików;
3. tam, gdzie i to będzie niemożliwe, o interpretacji będzie można domniemywać na podstawie zrekonstruowanego historycznego kontekstu archeicznej drogi do nieśmiertelności;
4. gdy zaś okaże się, że fragmenty tekstów i źródła historyczne z jakichś powodów milczą, bądź są niewystarczające do spójnej, jednoznacznej czy choćby wystarczająco prawdopodobnej interpretacji, będzie można wykorzystać narzędzia religioznawstwa porównawczego, tj. odwołać się do domniemanie podobnych systemów soteriologicznych z innych kultur, zakładając analogiczne sposoby doświadczania rzeczywistości, które je ukształtowały.

[13] Innymi słowy, gdy Empedokles ogłasza, że z człowieka stał się nieśmiertelnym bogiem, rozumie to inaczej niż my dzisiaj w spontanicznym odbiorze.

[14] Podobny pogląd formułuje Couliano w napisanym wspólnie z Eliadem *Słowniku religii*. Por. Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Słownik religii*, tłum. Agnieszka Kuryś, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1994, s. 15-18.

Celem analizy nie będą jednak wzajemne dopowiedzenia czy uzupełnianie brakujących fragmentów tekstów archeików, ale pełna rekonstrukcja systemu, w który się wpisują. System ten, to właśnie ów paradygmat archeicznej drogi do nieśmiertelności, której różnych wersji domniemujemy u filozofów presokratejskich.

Materiał porównawczy

Jako podstawowy materiał porównawczy wybrałem to, co wiemy o filozofii Pitagorasa z Samos, Parmenidesa z Elei, Heraklita z Efezu i Empedoklesa z Akragas. Taki, a nie inny wybór ma wiele przyczyn. Wskażę tylko najważniejsze spośród nich:

1. Przede wszystkim to właśnie tym filozofom najczęściej przypisywano mistyczne źródła i soteriologiczny cel filozofowania; jeżeli rzeczywiście można mówić o jakiejś „archeicznej drodze do nieśmiertelności”, to ci filozofowie powinni być jej głównymi przedstawicielami. Aporia, której rozstrzygnięcie jest celem tej książki, odnosi się zatem głównie do nich.
2. Wszyscy wymienieni presokratycy są twórcami ważnych stanowisk filozoficznych, które dotyczą problemu *arche*. Próbując zaś odtworzyć ideę soteriologiczną wspólną dla całego nurtu, warto wybrać ku temu autorytatywne, tj. istotne, przełomowe jego stanowiska[15].
3. Z podobnych względów dobrze jest wybrać po jednym przedstawicielu danego stanowiska i środowiska filozoficznego, żeby możliwie zminimalizować asymetrię, która mogłaby wypaczyć interpretację, a filozofowie ci, pomimo pewnych wzajemnych zależności, z pewnością prezentują odmienne stanowiska filozoficzne[16].
4. Ponieważ wspomniani archeicy byli „fundatorami” jakiegoś sposobu filozofowania, wybitnymi osobistościami własnej epoki, możemy też domniemywać, że byli oni prekursorami, twórcami jakiejś „wersji” archeicznej drogi do nieśmiertelności, „mistrzami duchowymi”, u których domyślać się możemy, że doktryna najsilniej nasączona jest egzystencjalnym przeżyciem i zarazem pedagogicznym celem.

Reasumując, należy podkreślić, iż rzeczonych filozofów, na pierwszy rzut oka, łączy głównie domniemany mistycyzm i obietnice soteriologiczne, czyli rzekome „symptomy” archeicznej drogi do nieśmiertelności. Dzięki temu łatwiej bę-

[15] Z tych względów lepiej wybrać Parmenidesa, niż choćby jego ucznia Melissosa.

[16] Najbliżej do siebie jest chyba Pitagorasowi i Empedoklesowi. Niemniej jednak u filozofa z Akragas można zauważyć równie istotny wpływ Pitagorasa, co Heraklita, Parmenidesa czy orfików.

dzie odnaleźć podobieństwo ze względu na cechy archeicznej drogi do nieśmiertelności, a nie ze względu na podobne poglądy filozoficzne.

Cytowanie źródeł

Ze względu na dość obszerny zakres badań oraz charakter przyjętej metody, zasadniczo pomijam kwestię autentyczności oraz właściwej kolejności fragmentów pozostałych po dziełach archeików. Będę starał się unikać kontrowersji filologicznych i dlatego, na ile to tylko możliwe, skorzystam z uznanych tłumaczeń fragmentów presokratyków, komentując i – ewentualnie – zmieniając je tylko tam, gdzie sytuacja będzie tego wymagała, przytaczając wtedy inne autorytatywne tłumaczenia. Zazwyczaj w przypisach przytaczam również tekst grecki. Zasadniczo opieram się na dwunastym wydaniu *Die Fragmente der Vorsokratiker* Hermanna Dielsa i Walthera Kranza[17], testimonia cytując niekiedy również według *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa[18]. Posiadamy dość liczne fragmenty Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa i to na ich tekstach głównie się skupię. Po filozofii Pitagorasa niestety nie pozostały żadne fragmenty tekstów, a jego uczniowie mieli zwyczaj przypisywać mistrzowi własne koncepcje, co wręcz uniemożliwia rekonstrukcję jego filozofii. Odnośnie Pitagorasa, można się oprzeć jedynie na opinii innych starożytnych filozofów, historyków bądź doksografów oraz na współczesnych opracowaniach naukowych. Postać Pitagorasa jest jednak zbyt ważna w kontekście przedmiotu niniejszej książki, żeby można go było tutaj pominąć. Niewątpliwie jednak, głównym obiektem zainteresowania będą fragmenty Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa zrekonstruowane przez Dielsa. Heraklita i Parmenidesa z reguły cytuję w tłumaczeniu Kazimierza Mrówki, ze względu na to, że próbował on oddać egzystencjalno-religijny sens wypowiedzi tych filozo-

---

[17] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von Hermann Diels, hrsg. von Walther Kranz, Band I-III, Weidmann, Dublin und Zürich 1966. Odwołanie do tego zbioru notuję skrótem DK – przykładowo, zapis „DK 28 B 6.5-9” oznacza, że powołuję się na wypowiedź, która znajduje się w zbiorze *Die fragmente der Vorsokratiker* w rozdziale 28 poświęconym Parmenidesowi (każdy filozof przyporządkowany ma osobny rozdział); następnie litera „B” oznacza, że fragment uznaje się za oryginalny („A” oznacza testimonium, „C” – inny tekst, na przykład imitacja); kończący zapis ciąg cyfr „6.5-9” oznacza, że chodzi o fragment 6, wersy od 5 do 9. Gdy z kontekstu jasno wynika kogo dotyczy konkretny fragment, to czasem poprzestaję na samym skrócie „B” wraz z numerem fragmentu.

[18] W jednym tylko przypadku odwołuję się do krytycznego wydania tekstu greckiego. Diogenis Laertii, *Vitae philosophorum*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long, Vol. 1-2, Oxonii, Oxford 1964. Na wydaniu tym oparta jest polska wersja tekstu, do której nawiązuję najczęściej: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Bogdan Kupis, PWN, Warszawa 1984. Odwołanie do obydwu dzieł oznaczam skrótem DL.

fów[19]. Fragmenty Empedoklesa przytaczam najczęściej w tłumaczeniu Jacka Langa, zamieszczonym w *Filozofii przedsokratejskiej*[20].

Etapy rekonstrukcji

Przedmiotem pierwszej części niniejszego tekstu będzie poszukiwanie idei religijnych, wydarzeń historycznych, faktów społecznych, które mogły stanowić przygotowanie do ukształtowania się soteriologicznego aspektu filozofii archeików. Należy przy tym pamiętać, że celem jest przygotowanie procesu rekonstrukcji archeicznej drogi do nieśmiertelności. Dlatego też, nie będzie to zarys dziejów religii Grecji prehistorycznej i archaicznej, a tylko zwrócenie uwagi na takie elementy owej prehistorii, które okazać by się mogły zasadnicze dla ukształtowania się „systemu soteriologii" archeików.

Mając tak rozpoznany grunt do analizy będzie można przejść do drugiej części niniejszej książki, tj. rozpocząć rekonstrukcję archeicznej drogi do nieśmiertelności z ocalałych fragmentów tekstów presokratejskich. W pierwszym rozdziale drugiej części niniejszego tekstu rozważymy problem wpływu „historyczno-religijnego kontekstu" przedstawionego w części pierwszej na koncepcje soteriologiczne filozofów presokratejskich. W kolejnym rozdziale przyjrzymy się zagadnieniu mistycznego źródła wiedzy w filozofii Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa. Najpierw będziemy musieli rozstrzygnąć, czy rzeczywiście można mówić o obecności doświadczenia mistycznego u tych filozofów. Przede wszystkim jednak należy zastanowić się nad tym, w jakim sensie zasadne jest traktowanie doświadczenia mistycznego jako źródła archeicznej drogi do nieśmiertelności. Następny rozdział poświęcony będzie funkcji doktryny filozoficznej w archeicznej

[19] Zob. Kazimierz Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2004; tenże, *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarze*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2003. W czasie, gdy ukończyłem już analizy dotyczące fragmentów poematu Parmenidesa, a przed wydaniem niniejszej książki, ukazały się nowsze wersje tłumaczenia Parmenidesa autorstwa Kazimierza Mrówki z bogatym aparatem krytycznym. Zob. Kazimierz Mrówka, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, PWN, Warszawa 2012; tenże, *Analiza B 8, w. 51-61 Poematu Parmenidesa*, „Logos i Ethos", 2011 nr 2, s. 183-201; tenże, *Poemat Parmenidesa. Fragmenty B 9-B 17, B 19*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce", 2012 nr 50, s. 118-139. Po zapoznaniu się z nimi doszedłem do wniosku, że w ich świetle moje analizy (oparte na wcześniejszym tłumaczeniu Parmenidesa autorstwa Kazimierza Mrówki) w żadnej mierze nie utraciły swej aktualności. Między innymi z tego względu w niniejszej książce pozostawiłem (jako podstawowe) tłumaczenia zawarte w dziele *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarze*. Tłumaczenia te uzupełniam odsyłaczami do nowszych (wymienionych powyżej) przekładów fragmentów poematu Parmenidesa autorstwa Kazimierza Mrówki.

[20] Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. Jacek Lang, PWN, Wydawnictwo AXIS, Warszawa Poznań 1999.

drodze do nieśmiertelności. Będzie nas interesować to, co łączy wspomnianych filozofów w sposobie umiejscawiania podmiotu w świecie i co zarazem sprawia, że filozofię swą mogli traktować w sensie soteriologicznym. Zwrócimy uwagę zwłaszcza na specyficzne pojmowanie świata, doczesności, nieśmiertelności, podmiotu oraz relacji wiążących powyższe. Wszystko to razem stanowić może „doktrynalny aspekt archeicznej drogi do nieśmiertelności", uzasadniający możność soteriologicznej przemiany człowieka. W czwartym rozdziale drugiej części niniejszej książki przedstawimy problem „życia filozoficznego" i „ćwiczeń duchowych" w filozofii archeicznej. O ile poprzednie rozdziały służyły refleksji nad samą możliwością soteriologicznej przemiany filozofującego, tak tutaj obiektem badań będą przede wszystkim sposoby jej realizacji. Najpierw zajmiemy się filozoficznym sposobem przeżywania codzienności w ogóle („życiem filozoficznym"), potem zaś przywołamy przykłady konkretnych ćwiczeń („ćwiczeń duchowych"), dzięki którym ową codzienność próbowano zmienić w sposób rewolucyjny. Dzięki tym wszystkim krokom badawczym, w ostatnim, piątym rozdziale drugiej części książki, będzie można odtworzyć paradygmat archeicznej drogi do nieśmiertelności, wykazując zarazem, że wszyscy wybrani archeicy prezentują różne jej wersje. Postaramy się przedstawić ów paradygmat w trzech ujęciach: historyczno-genetycznym, strukturalno-funkcjonalnym oraz egzystencjalnym.

Jeżeli uda się wykonać to wszystko, w zakończeniu będzie można potwierdzić prawdziwość tezy przyjętej we wstępie.

Podmiot, jego doczesność, śmierć i nieśmiertelność – znaczenia pojęć

Z przyjętych założeń wynika, że egzystencjalno-religijny składnik myśli archeików może być wytworem odmiennego od współczesnego sposobu rozumienia człowieka i jego egzystencji doczesnej w relacji do tego, co boskie i nieśmiertelne. Powstaje zatem problem odniesienia się do współczesnego sensu pojęć takich, jak „podmiot", „doczesność", „śmierć", „nieśmiertelność" i, ewentualnie, ponownego ich zdefiniowania w kontekście rozważań nad archeiczną drogą do nieśmiertelności.

Podejmując badania filozoficzne nad problem nieśmiertelności, choćby tylko w niewielkim zakresie, od razu stajemy w obliczu wieloznaczności semantycznej tego pojęcia. Współczesna kultura często odwołuje się do idei nieśmiertelności. W nawiązaniu do horacjańskiego *non omnis moriar* o wybitnych dziełach kultury mówi się, że są nieśmiertelne, mając na myśli zapewne uniwersalność przesłania

w nich zawartego. Nieśmiertelna może być także chwila, która została zapamiętana ze względu na jej doniosłe konsekwencje. O powszechnie akceptowanych wartościach ludzkich, takich jak miłość, prawda, dobro, piękno, także mówimy, że są nieśmiertelne. W języku polskim termin „nieśmiertelność" w taki czy inny sposób wiąże i odwołuje się do następujących pojęć: wieczność, wiekuistość, uniwersalność, nieprzemijalność, ponadczasowość, boskość, duchowość, niematerialność, archetypowość, niezmienność, zmartwychwstanie, zmartwychwzbudzenie. Wskazana wieloznaczność wywoływać może u badającego ambiwalentną reakcję. Zdumienie i ciekawość poznawczą z jednej strony, a z drugiej swoiste przerażenie ogromem kontekstów, które należy uwzględnić, podejmując problem nieśmiertelności i dążenia do niej. Dlatego też, już teraz spróbujmy określić, jak rozumianej nieśmiertelności dotyczyć będą prowadzone tutaj rozważania.

Proponuję najpierw zwrócić uwagę na etymologię. Termin „nieśmiertelność" zbudowany jest z partykuły „nie" i rzeczownika określającego „śmiertelność", a więc jego znaczeniem wydaje się być przede wszystkim zaprzeczanie śmiertelności[21]. Skoro więc definicja pojęcia śmierci wydaje się uprzednia w stosunku do „nieśmiertelności", rozważmy najpierw problem „śmierci".

Sądzę, że źródłowego znaczenia pojęcia śmierci nie należy szukać ani we współczesnej medycynie, ani w jego dziejach historycznych, gdyż to, co ono oznacza, jest jakimś *apriori* w historii ludzkości. Przez owo *apriori* rozumiem w tym przypadku, że bycie człowiekiem zakłada fakt jakiegoś rozumienia pojęcia śmierci, że pojmujemy je w sposób spontaniczny zanim zaczniemy się zastanawiać nad tym problemem[22]. Nie chcę tutaj rozstrzygać o możliwościach filozoficznych konsekwencji takiej tezy[23]. Faktem bezspornym jest jednak to, że źródłem znaczeń przy-

---

[21] W innych językach nowożytnych, a także w językach starożytnej Europy, łacińskim i greckim, rzecz ma się podobnie: im-mortal (łac.), ἀ-θανασία (gr.).

[22] Taką interpretację zaproponował np. Scheler. Zob. Max Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. Adam Węgrzecki, PWN, Warszawa 1994, s. 84 i 89.

[23] Ze względu na rozległy obszar prowadzonych tutaj badań problem śmierci omawiam skrótowo, tylko w kontekście ustalenia znaczenia pojęcia śmierci, którym posługuję się w tekście. Problem śmierci jest zresztą zagadnieniem tak trudnym i złożonym, że nawet gdyby poświęcić mu osobny rozdział, to i tak zaledwie dotknęlibyśmy tematu. W tej kwestii odsyłam zatem do odpowiedniej literatury naukowej. Od strony filozoficznej problem śmierci kompleksowo omawia Ireneusz Ziemiński. Zob. Ireneusz Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010. Wśród innych dzieł poświeconych temu zagadnieniu warto zwrócić uwagę zwłaszcza na następujące publikacje: Georg Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. Wiesław Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008; Philippe Aries, *Człowiek i śmierć*, tłum. Eligia Bąkowska, PIW, Warszawa 1992; Michel Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, tłum. Tomasz Swoboda, Maryna Ochab, Magdalena Sawiczewska-Lorkowska, Diana Senczyszyn, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008; Vladimir Jankélévitch, *To, co nieuchronne*, tłum. Mateusz Kwaterko, PIW, Warszawa 2005, Joseph Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. Marek Węcławski, PAX, Warszawa 2005; Hans Küng, *Życie wieczne?*, tłum. Tadeusz Zatorski, Oficyna Literacka, Kraków 1993; Kenneth P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, tłum. Marek Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007; Christoph Schönborn, *Przebóstwienie: życie i śmierć*, tłum. Wiesław Szymona, W drodze, Poznań 2001; Zbigniew

pisywanych pojęciu śmierci jest sama egzystencja człowieka, świadomość bycia śmiertelnikiem. Innymi słowy, **śmierć dla człowieka jest najpierw problemem egzystencjalnym, a potem dopiero obiektem badań naukowych**[24]. Źródłowego znaczenia pojęcia śmierci należy szukać zatem w codziennym ludzkim doświadczaniu.

Nie istnieje jednak w sensie ścisłym doświadczenie, które moglibyśmy nazwać „doświadczeniem śmierci", jeżeli już to raczej „doświadczenie umierania", albo „doświadczenie widoku osoby zmarłej". Kiedy zatem mówimy o „doświadczeniu śmierci", to rozumiemy przez to wyłącznie wyobrażoną antycypację własnej śmierci, której źródeł doszukiwać się można w teoriach religijnych, uczuciu przemijania, poczuciu braku naszych bliskich, którzy zmarli[25]. Innymi słowy, z punktu widzenia codziennego doświadczania swego bycia w świecie, problem śmierci związany jest, przede wszystkim, z poczuciem zagrożenia kresem własnej egzystencji, domniemywanym na podstawie obserwacji śmierci bliźnich, przerażającą antycypacją nieistnienia. Śmierć dotyka nas po prostu jako unicestwienie naszego „ja", zniknięcie w nicości[26]. Mówiąc krótko, **śmierć jest ostatecznym kresem „ja" domniemywanym w przyszłym końcu własnego życia biologicznego.** Ta definicja zdaje się trafiać w sedno. Odwołując się do „doświadczenia śmierci" jest źródłowym sposobem jej rozumienia. Uniwersalność historyczna rytuałów związanych ze śmiercią oraz fakt powszechnego w starożytnej Grecji nazywania ludzi śmiertelnikami (βροτοί, θνητοί) wystarczająco usprawiedliwia stosowanie tej definicji także w naszych rozważaniach, przynajmniej na początkowym etapie badań. Zarazem, jest to definicja egzystencjalna, ściśle powiązana ze sposobem przeżywania faktu śmiertelności człowieka. W pełni uzasadnione będzie posługiwanie się nią w kontekście domniemanej soteriologii archeików.

Znacznie bardziej skomplikowane jest przedstawienie satysfakcjonujących definicji pozostałych pojęć. Przykładowo, trudno zdefiniować termin „podmiot", nie wikłając się zarazem w założenia filozoficzne, które mogłyby już na wstępie zdecydować o wynikach analizy. Po pierwsze bowiem, problematyka „podmiotu" i „podmiotowości" była obiektem bardzo wielu interpretacji filozoficznych. Nie sposób oprzeć się także na dzisiejszym potocznym rozumieniu tego pojęcia, gdyż, jak wykazał Charles Taylor, współcześnie oczywiste rozumienie podmiotu jako

---

Mikołejko, *Śmierć i tekst. Sytuacja ostateczna w perspektywie słowa*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001; tenże, *W świecie wszechmogącym. O przemocy, śmierci i Bogu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

[24] Podobnie zdaje się sądzić Ziemiński, który w podsumowaniu swej monografii stwierdza: *(...) śmierć powinna być interpretowana z punktu widzenia tego, kogo dotyczy, każda jest zatem moją śmiercią, śmiercią określonego mnie.* Ireneusz Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, dz. cyt., s. 423.

[25] Por. Karl Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. Józef Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002, s. 65.

[26] Por. tamże, s. 65-66.

„wewnętrzności" przeciwstawianej światu zewnętrznemu jest dziełem postkartezjańskim[27], a więc czymś zasadniczo obcym człowiekowi starożytnemu. Ostrożność nakazuje również dystans wobec najczęściej przywoływanego starożytnego źródłosłowu owego pojęcia**,** który często łączy się z systemem filozoficznym Arystotelesa (gr. ὑποκείμενον, łac. subiectum: podłoże, treść, substancja). Znaczenia pojęć takich jak „podmiot", „doczesność", „nieśmiertelność" w kontekście archeicznej drogi do nieśmiertelności będą zrozumiałe dopiero na końcu niniejszych rozważań, dlatego też, definiując je wstępnie, lepiej nie obarczać ich dodatkowym bagażem filozoficznym, którego później i tak trzeba byłoby się pozbyć. Można natomiast roboczo przedstawić sens owych pojęć, w kontekście domniemanej soteriologii archeików, korzystając ze sformułowanej wcześniej egzystencjalnej definicji śmierci.

Owo **„ja", które czuje się zagrożone potencjalnym kresem w śmierci biologicznej to właśnie podmiot drogi do nieśmiertelności.** Jego egzystencji w świecie towarzyszy poczucie, że będzie miała ona swój kres. Termin **„doczesność" jest więc, w tym kontekście, istotowym określeniem tego, od czego podmiot ma się uwolnić – egzystencji śmiertelnika, nietrwałości istnienia-do-czasu-śmierci[28]. Nieśmiertelność upragniona przez człowieka, rozpatrywana realnie, jako osiągalny cel, to pokonanie śmierci – ocalenie podmiotu przed domniemaną ostateczną zagładą w wyniku śmierci biologicznej. Droga podmiotu od doczesności do nieśmiertelności jest zatem przemianą jego sposobu istnienia z doczesnego w nieśmiertelny, niezagrożony kresem w śmierci biologicznej.**

Choć wspominaliśmy już o tym, należy jeszcze dookreślić, co znaczy, że droga do nieśmiertelności ma być „archeiczna"? Twórcą tego terminu jest Sochoń, który w pracy *Spór o rozumienie świata* zaproponował, aby w odniesieniu do tych filozofów, którzy swe zainteresowania koncentrowali na poszukiwaniu *arche* używać określenia „archeicy", a ich filozofię nazywać „archeiczną"[29]. W tym samym

---

[27] Por. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, tłum. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Michalak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer, PWN, Warszawa 2001, s. 350-352.

[28] „Doczesność" w tym sensie jest synonimem pojęcia „śmiertelność". Podobne znaczenie ma również termin „przygodność", który używany jest w odniesieniu do bytów, które nie mają w sobie racji własnego istnienia, i dlatego niekoniecznie muszą istnieć. Przeciwieństwem bytu przygodnego jest byt konieczny, którego istota tożsama jest z jego istnieniem. „Przygodność" jest jednak terminem stosowanym głównie w kontekście tomistycznej koncepcji bytu, przeto ostrożniej będzie posługiwać się terminem „doczesność". Termin ten wydaje się być tutaj „bliżej" języka potocznego, a poza tym dobrze oddaje wpisaną w życie człowieka nieuchronność śmierci biologicznej, stąd też zasadne jest używanie go w kontekście domniemej drogi soteriologicznej archeików.

[29] *Formuła „filozofia archeiczna" odnosi się do refleksji intelektualnej okresu od VII do początków IV wieku przed Chrystusem. Możemy wówczas mówić z całą pewnością o funkcjonującej wśród myślicieli jednolitej koncepcji filozofii, wyrażającej się w przyjmowaniu istnienia immanentnej*

kontekście mówi on także o „kulturze archeicznej"[30], „archeicznych tekstach"[31] i „archeicznej teologii kosmosu"[32]. **Formuła „archeiczna droga do nieśmiertelności", przez analogię, oznaczać będzie domniemaną „soteriologię filozofów archeików".** Istnieje wiele racji, żeby w tytule niniejszej książki użyć takiego właśnie terminu, mimo funkcjonowania innych, może bardziej popularnych nazw, stosowanych na określenie filozofii archeików. Nie ma tutaj miejsca na obszerne rozważania tego tematu, dość powiedzieć, że jest to bodaj jedyny termin, który bezpośrednio i w sposób istotny określa charakter filozofii, do której się odnosi, a jednocześnie nie jest obciążony skojarzeniami zakorzenionymi we współczesnej kulturze, które mogłyby wprowadzać w błąd[33]. Określenie drogi do nieśmiertelności wczesnych filozofów greckich mianem „archeicznej" odnosi się nie tylko do przedmiotu ich filozofii, ale oddaje także wyjątkowy charakter ich propozycji soteriologicznych. Archeiczna droga do nieśmiertelności będzie bowiem skoncentrowana przede wszystkim na problematyce boskiego, nieśmiertelnego *arche*.

---

zasady rzeczywistości, niezależnie od tego, jak ta zasada była przez poszczególnych twórców czy szkoły pojmowana. Stąd też platońska koncepcja filozofii z jej zwrotem ku zasadzie transcendentnej stanowi nowy etap rozwoju myśli filozoficznej. Jan Sochoń, *Spór o rozumienie świata...*, dz. cyt., s. 111-112.

[30] Por. tamże, s. 113.

[31] Por. tamże, s. 132.

[32] Por. tamże, s. 114-119.

[33] Pojęcia „przedsokratejska", „przedplatońska", „przedsofistyczna" nie charakteryzują filozofii, do której się odnoszą, a jeżeli już to raczej w lekceważący sposób jako bezimiennego poprzednika. Terminem neutralnym aksjologicznie jest formuła „Wczesna Filozofia Grecka" („Early Greek Philosophy" – Burnet). Odwołujemy się tutaj do historycznego następstwa systemów filozoficznych. W tym sensie, podobne jest określenie „filozofia archaiczna", związane z przyjętym podziałem historycznym, według którego okres filozofii archaicznej pokrywa się z okresem archaicznej *polis*, tj. VII-V w. p.n.e. Warto jednak zauważyć, że podział epok historycznych nie zawsze zgadza się z podziałem epok filozoficznych (wiadomo, że Demokryt należał do innej epoki filozoficznej niż Sokrates, choć byli sobie współcześni). Określenie „wcześni materialiści greccy", przypisywane przez Leśniaka znacznej części ówczesnych filozofów, wskazywałoby na materializm jako podstawowy wyróżnik ich filozofii i sugeruje możliwość takiego zestawienia z późnymi materialistami greckimi (na przykład z epikurejczykami), w którym różnić ich ze sobą będzie tylko czas filozofowania. Tymczasem sprawa nie jest wcale oczywista. Archeicy nie znali jeszcze takiego pojęcia materii, które by się przeciwstawiało „duchowi" i nie mogli się opowiedzieć ani po stronie „materii", ani po stronie „ducha", tak jak mógł to zrobić choćby Epikur. Materia archeików łączyła cechy, które przypisywano później zarówno „materii", jak i „duchowi". Oczywiście sprawa ta jest dość skomplikowana, ale z pewnością uprawnione jest stwierdzenie, że zestawienie „materialiści wcześni – materialiści późni" może być mylące. Arystoteles nazywał wczesnych filozofów greckich „fizykami", ponieważ głównym obszarem ich zainteresowania było *physis*. Określenie „filozofia archeiczna" kontynuuje ten istotowy sposób nazywania, ale wydaje mi się bardziej odpowiednim dzisiaj ze względu na możliwość nieporozumień wywołanych rozumieniem terminu „fizyka" zakorzenionym we współczesnej kulturze, które praktycznie nie ma nic wspólnego z rozumieniem *physis* przez wczesnych filozofów greckich.

* * *

Przedstawiona metodologia oraz proponowane rozstrzygnięcia terminologiczne to jedynie zarys tej problematyki, który domaga się wielu dopowiedzeń. Podkreślałem zresztą, że przyjęte definicje mają charakter tymczasowy. W trakcie rozważań będziemy wielokrotnie powracać do tych zagadnień. Poszukiwanie właściwej optyki badania filozofii archeików jest bowiem ściśle związane z tematem niniejszej książki – poszukiwaniem prawdy o soteriologicznym aspekcie nauczania archeików.

Część I:
Historyczne źródła archeicznej drogi do nieśmiertelności

Nie można badać wierzeń Greków V w. p.n.e. bez uwzględnienia eposu czy poezji orfickiej, nie można zrozumieć religijności kulturalnego Ateńczyka czasów Peryklesa bez sięgania do praktyk wywodzących się może nawet z neolitu...

Włodzimierz Lengauer,
Religijność starożytnych Greków

1. Prehistoria archeicznej drogi do nieśmiertelności: w poszukiwaniu początków

Badania historyczne świata kultury greckiej często rozpoczyna się od analizy działalności ludności przedgreckiej, tzw. ludów azjanickich, twórców kultury egejskiej. Jest to w zasadzie zespół kultur, wśród których wyróżnia się helladzką (z ośrodkami na lądzie greckim z ośrodkami w Tirynsie, Pylos i Mykenach), cykladzką (na grupie wysp Morza Egejskiego między Peloponezem a Sporadami) i najstarszą i zarazem najlepiej rozwiniętą spośród nich kulturę kreteńską, zwaną także minojską, która swymi korzeniami sięga neolitu[34]. Jej twórcami nie były, co prawda, ludy helleńskie, ale oddziała ona w jakiś sposób na Protohellenów[35], a poprzez nich także na interesujący nas tutaj archaiczny okres kultury greckiej. Według mitów to właśnie na Krecie narodził się Zeus, a Dionizos, Apollon, Herakles spędzili tam dzieciństwo. Minos, legendarny władca Krety, w świecie religijności greckiej został uczyniony pośmiertnym sędzią dusz w Hadesie, z czego można wnioskować, iż problemy eschatologiczne były ważną częścią kultury minojskiej, co przemawiałoby za jej ewentualnym wpływem na greckie koncepcje soteriologiczne[36]. Kolejnym argumentem, który skłonić może do takiego wniosku jest fakt, że już w starożytności istniała tradycja przypisująca misteriom greckim rodowód kreteński[37].

Nie można jednak zapominać także o praindoeuropejskim dziedzictwie Protohellenów, którzy zetknęli się z wierzeniami ludów azjanickich dopiero w wyniku

[34] Por. Bogdan Kupis, *Historia religii w starożytnej Grecji*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 33-34; Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, tłum. S. Tokarski, PAX, Warszawa 1997, s. 85-90; Zob. szerzej: *Kultura materialna starożytnej Grecji. Wybór źródeł archeologicznych*, red. Kazimierz Majewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Warszawa-Wrocław 1956.

[35] Protohellenami nazywa się przodków historycznych Greków. O ich przybyciu na Półwysep Bałkański i ich związkach ludnością praindoeuropejską zob. Bogdan Kupis, *Historia religii w starożytnej grecji*, dz. cyt., s. 16-34.

[36] Zdaniem Wunderlicha religia minojska w swej pierwotnej formie była monumentalnym kultem zmarłych. Zob. Hans G. Wunderlich, *Tajemnica Krety*, tłum. Ireneusz Kania, Universitas, Kraków 2003; Zbigniew Herbert, *Labirynt nad morzem,* Zeszyty Literackie, Warszawa 2000, s. 7-82.

[37] Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, ALETHEIA, Warszawa 2000, s. 56.

wędrówki ludów, mając już, w jakiś sposób, ukształtowane wierzenia eschatologiczne. Świat wierzeń praindoeuropejskich wydaje się równie istotny dla powstania soteriologicznych koncepcji archeików, co wierzenia twórców kultury minojskiej. W ten sposób stajemy wobec aporii: **czyj historyczny wpływ uznać za decydujący, skąd rozpocząć badania i jakie znaczenie przypisać poszczególnym wierzeniom?**

1.1 Znaczenie prehistorycznych dziejów religii dla archeicznej drogi do nieśmiertelności

Przy próbie rozwiązania tego problemu kusić może badacza teoria, według której istnieje jakieś bardziej pierwotne, wspólne źródło wierzeń eschatologicznych, które uzasadniałoby wszechstronny rozwój historyczny religijnego światopoglądu człowieka, a wraz z nim i filozofię archeików. Rozwiązanie tego typu proponuje Dorota Angutek twierdząc, że niemal wszystkie zawiłości filozofii archeicznej (może z wyjątkiem doktryny eleackiej) wyjaśnić można światopoglądem typu magicznego[38]. Nie ma tutaj miejsca, żeby poddać szczegółowej analizie poglądy na źródła greckiej filozofii prezentowane przez Angutek[39]. Jest to zresztą fragment obszernej debaty wśród antropologów i historyków[40].

James George Frazer, jako jeden z pierwszych wśród religioznawców, uznał zjawisko magii za podstawowy wyróżnik pierwotnego sposobu myślenia o świecie, dowód istnienia preracjonalnej fazy rozwoju świadomości zwanej magiczną. Jego stanowisko inspirowane było teorią ewolucji Karola Darwina. Współczesna nauka

---

[38] *Można uznać, że archaiczni filozofowie greccy, z wyjątkiem eleatów, znajdowali się jeszcze pod wpływem archaicznej magicznej kultury Grecji, która stanowi genetyczne podłoże ich filozofii. (...) Myśl pierwszych filozofów nie jest praktycznie nastawiona do rzeczywistości, nie przejawia się w praktykach obrzędowych to prawda, ale przypuszczalnie nastąpiła zmiana orientacji z praktycznej na teoretyczną jako konsekwencja wymierania kultury magicznej. (...) dawne utylitarne nastawienie zaciążyło na orientacji „materialistycznej" tych filozofów, których Arystoteles z tego m. in. powodu nazwał „fizykami". Wyniesienie tych zagadnień na poziom teoretyczny nie jest wcale zerwaniem z myślą magiczną, ponieważ „systemy" milezyjczyków i Heraklita zawierają „teorie", których struktura logiczna powstała na skutek wyniesienia magii na poziom rzeczywistości ideacyjnej. Twierdzę zatem, że tendencje do magicznego ujmowania świata w przypadku tych filozofów polegały nie na praktyce, w którą włączony jest implicite komponent światopoglądowy, lecz na swego rodzaju rewersji. Komponent światopoglądowy wyniesiono do rangi świadomej refleksji magicznej przy zachowaniu tematyki fizykalistycznej.* Dorota Angutek, *Idea ruchu u milezyjczyków i Heraklita – hipoteza wyjaśniająca*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne", http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article303 (pobrano: 20.05.2007).

[39] Szerzej zostały one przedstawione w książce *Magiczne źródło filozofii greckiej*. Zob. Dorota Angutek, *Magiczne źródło filozofii greckiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003.

[40] Chodzi o spór wokół tzw. ewolucjonizmu kulturowego. Zob. szerzej: Mirosław Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa 1989.

wiele zawdzięcza teorii ewolucji, włączając w to także i nauki humanistyczne – szczególnie odnośnie interpretacji najstarszych świadectw archeologicznych. Pomimo to, uważam, że opieranie się w procesie dowodzenia istnienia jakiegoś fenomenu duchowego wyłącznie na teorii ewolucji nie może spełniać funkcji uzasadniającej. Za chwilę wytłumaczę dlaczego.

Według dogmatycznie przejętego z przyrodoznawstwa paradygmatu ewolucjonizmu wydawać by się mogło, że dzieje kultury są historią stałego postępu. Przyjmuje się więc, że ludzki sposób obrazowania świata także ewoluował, nieustannie zostawiając niższe, prymitywne formy, na rzecz wyższych, doskonalszych. Skoro zaś na bardziej archaicznych etapach kultury typowe jest intensywne przeżywanie sakralności kosmosu, postęp utożsamiać się musi z desakralizacją. Mimo pewnych różnic, pogląd taki przypisać można wszystkim tym, którzy za pewnik przyjmują tezę o istnieniu w historii pewnych uniwersalnych faz rozwoju ludzkiej umysłowości. W Polsce jednym z przedstawicieli tego typu myślenia był Stanisław Kowalski[41]. Twierdził on, że najbardziej prymitywny sposób obrazowania świata to światopogląd magiczny. Jego źródłem była „alienacja" człowieka wobec przyrody. W następującym po nim światopoglądzie religijnym, elementy magiczne zostały zmarginalizowane w wyniku zmiany źródła alienacji: ze świata przyrody na świat społeczeństwa klasowego. Niemniej jednak przyjąć należy, że dla Kowalskiego, wszelkie „pozaświeckie" elementy światopoglądu wywodzą się ostatecznie z naiwnego „myślenia magicznego", którego źródłem jest „wyobcowanie" człowieka[42]. Szczytem doskonałości w ideowej organizacji życia człowieka mogłaby być zatem jedynie jej pełna desakralizacja.

Tak właśnie zdawał się myśleć Karol Marks kiedy mówił, że religia jest „opium ludu" i wielu już wskazywało, iż jest to klasyczny przykład quasi-religijnej ideologii[43] – wielkiego współczesnego mitu o samo-zbawczej mocy rozumu, po-

[41] Zob. Stanisław Kowalski, *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych*, Iskry, Warszawa 1961.

[42] Por. Wiktor Werner, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą. Szkice z historii historiografii polskiej i obcej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 19-23.

[43] *Niezależnie od tego, co sądzimy o naukowych pretensjach Marksa, jest oczywiste, że autor „Manifestu komunistycznego" podejmuje i kontynuuje jeden z wielkich eschatologicznych mitów świata azjatycko-śródziemnomorskiego: odkupicielska rola Sprawiedliwego („wybrańca", „pomazańca", „niewinnego", „posłańca", dzisiaj proletariatu), którego cierpienia wzywają do zmiany ontologicznego ładu świata. Rzeczywiście, bezklasowe społeczeństwo Marksa i konsekwentny zanik napięć historycznych odnajduje swój wierny pierwowzór w micie o Złotym Wieku, który według licznych tradycji charakteryzuje początek i koniec Historii. Marks wzbogacił ten szacowny mit o mesjaniczną ideologię judeochrześcijaństwa: z jednej strony rola profetyczna i funkcja soteriologiczna przypisywane proletariatowi, z drugiej zaś ostateczna walka między Dobrem i Złem, którą bez trudu można porównać do apokaliptycznego starcia między Chrystusem i Antychrystem – starcia zakończonego ostatecznym zwycięstwem tego pierwszego. Niezwykle znaczący jest fakt, że Marks podejmuje eschatologiczną nadzieję judeochrześcijaństwa na absolutny kres Historii (...).* Mircea Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 18-19.

oświeceniowego, pozytywistycznego spadku scjentyzmu. W XIX i na początku XX wieku uczeni byli tak przejęci możliwością zastosowania teorii ewolucji w naukach o człowieku, że niejednokrotnie poszukiwano przejawów poszczególnych etapów rozwoju kultury w taki sposób, jakby to były odrębne „gatunki biologiczne”, czego dobrym przykładem jest sam Frazer[44]. Myślenie tego typu opiera się na bezkrytycznym przeniesieniu praw biologicznej teorii ewolucji na cały świat kultury i wiąże się zapewne z ówczesnym kryzysem nauk humanistycznych. Tymczasem, uzasadnianie istoty jakiegoś fenomenu kultury czy religii poprzez umieszczenie go w szeregu genetycznym niewiele różni się od metody wyjaśniania przyjętej w *Teogonii* Hezjoda. W obydwu przypadkach problem istoty sprowadza się do problemu genezy historycznej („rodzenia”)[45].

Głównym zarzutem wydaje się fakt, iż w tego typu paradygmacie naukowości wyjaśnienie tego, czym była filozofia archeiczna, sprowadza się jedynie do przypisania jej odpowiedniego miejsca w „łańcuchu” powszechnego rozwoju myśli. Jedyną niewiadomą staje się więc pytanie o to, czy działalność archeików zaliczyć należy do okresu sprzed rewolucji intelektualnej, tj. do myślenia o świecie w kategoriach mityczno-magiczno-religijnych czy też filozofowie presokratejscy wznieśli się już ponad sakralną wizję świata i stali się naukowcami podobnymi współczesnym przyrodnikom. Możliwe więc, że wszyscy ci, którzy akcentują naukowy składnik w filozofii archeicznej, czynią tak, aby bronić jej twórców przed posądzeniem o prymitywizm, naiwność mitologiczno-magiczno-religijną[46].

---

[44] Teza o prelogiczno-magicznej fazie rozwoju umysłowości człowieka zdaje się być właśnie takim „gatunkiem”.

[45] Zgodziłbym się jeszcze z twierdzeniem o wpływie praktyk magicznych na myśl archeików, ale nie z ewolucjonistyczną tezą o ich prelogiczno-magicznym światopoglądzie jako niższym stadium rozwoju umysłowego. Warto zacytować Doddsa: *Ewolucja kultury jest procesem zbyt złożonym, by można ją w wyczerpujący sposób wyjaśnić za pomocą jakiejkolwiek prostej formuły, czy to ekonomicznej, czy też psychologicznej, stworzonej przez Marksa czy Freuda. Musimy oprzeć się pokusie upraszczania tego, co proste nie jest. Po drugie natomiast, wyjaśnienie pochodzenia nie wyjaśnia znaczenia.* Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. Jacek Partyka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 56. Por. także: Wiktor Werner, *Kult początków...*, dz. cyt., s. 186-189.

[46] Debata na ten temat szczególnie silnie zaznaczyła się u schyłku wieku XIX i w pierwszej połowie XX wieku. Uczeni o inspiracji pozytywistycznej – John Burnet i Theodor Gomperz – uważali wczesnych filozofów greckich za przyrodników podobnych współczesnym naukowcom. W ich interpretacji, wczesnej filozofii greckiej przypisać można opozycyjność wobec ówczesnej religii mitologicznej. Tendencji tej nie uniknął również Zeller, zainspirowany historiozofią swego mistrza – Hegla. Zob. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, dz. cyt.; Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Vol I, Translated by Laurie Magnus, Authorized Edition, London: John Murray 1906; Eduard Zeller, *A history of Greek philosophy from the earliest period to the time of Socrates*, Translated by S. F. Alleyne. Longmans, Green, London 1881, Two volumes. Wraz z pracą *Vom Mythos zum Logos* Nestlego, sformułowanie „od mitu do logosu” – radykalnie przeciwstawiające filozofię religii mitologicznej, weszło do kanonu podręcznikowych opracowań filozofii starożytnej. Zob. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Alfred Kröner 1940. Wśród przeciwników takiej interpretacji należy wyróżnić zwłaszcza głos Jaegera i Cornforda. Zob. Werner Jaeger, *The Theology of*

Nie będę rozwijał tej tezy, gdyż intencją autora niniejszej książki nie jest próba zrozumienia interpretatorów filozofii archeicznej, ale odpowiedź na pytanie o znaczenie soteriologicznego składnika obecnego w myśli niektórych przynajmniej spośród archeików. Warto jednak wysnuć stąd pewne wnioski. Przede wszystkim, poszukując znaczenia soteriologicznego składnika filozofii archeików w jego domniemanej prehistorii należy być bardzo ostrożnym, gdyż od tego jest już blisko do rozstrzygania o historycznym początku religii w ogóle. Rozstrzyganie o początku religii jest zaś bliskoznaczne z oceną jej prawdziwościowego charakteru, co już bardzo trudno oddzielić od wpływu własnych poglądów religijnych. Nie będę relacjonował tutaj sporu historyków religii na temat jej pierwotnej postaci[47]. Dość powiedzieć, że niejednokrotnie tezy odnośnie początków religii i jej wczesnych form stawiane przez uczonych uzależnione były od ich przekonań religijnych i światopoglądowych, jak w przywołanym przypadku marksistowskiej orientacji religioznawczej.

Nauczony tym doświadczeniem rezygnuję z poszukiwania w prehistorii jakiegoś uniwersalnego wytłumaczenia wszystkich religijnych aspektów filozofii archeicznej. Nadal jednak jestem przekonany, że badania poświęcone prehistorii greckiej religijności są nieodzowne przy rekonstrukcji soteriologicznego znaczenia filozofii archeików. Z faktu sporu światopoglądowego na temat uniwersalnego źródła fenomenu religii należy bowiem wyciągnąć również pozytywną naukę. Dowodzi on, że o początku religii można mówić z wielu różnych punktów widzenia i przypisywać mu różne znaczenia. Uczestnicy sporu (poszczególni badacze religii) rozważali po prostu problem początku z różnych, niesprowadzalnych do siebie punktów widzenia i każdy po części miał rację. Błąd polegał najczęściej na sprowadzaniu zjawiska religii do jednego z jego aspektów. Tymczasem problem ten jest czymś tak złożonym, że nie sposób go wyjaśnić redukcjonistycznym sposobem badania. Każda taka próba prowadzi do błędów, wypaczeń i quasi-religijnych ide-

---

the Early Greek Philosophers, Clarendon Press, Oxford University Press, 1947 (Wydanie polskie: *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. Jerzy Wocial, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007); Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy...*, dz. cyt.; tenże, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, 1952. tenże, *The unwritten philosophy and other essays*, Cambridge University Press, 1967 (zwłaszcza rozdział: *Greek Natural Philosophy and Modern Science*); tenże, *Was the Ionian Philosophy Scientific?*, „Journal of Hellenic Studies", 62, 1942, s. 1-7. (Wydanie polskie: *Czy filozofia jońska była naukowa?*, tłum. Wojciech Wrotkowski, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2001 nr 2, s. 5-15). W tym temacie zob. także: Gregory Vlastos, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, „The Philosophical Quarterly", Vol. 2, No. 7, 1952, s. 97-123; Mikołaj Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2013, s. 73-80.

[47] Spór historyków odnośnie źródeł i pierwotnych postaci religii relacjonuje Eliade. Zob. Mircea Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. Agnieszka Grzybek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997. W obrębie polskiej nauki ten sam problem analizuje Werner. Zob. Wiktor Werner, *Kult początków...*, dz. cyt.

ologii[48]. Skłonny więc jestem uznać, że nie sposób wyjaśnić przypisywania przez niektórych z archeików swej filozofii mocy soteriologicznej jakąś jedną główną przyczyną. Istniał raczej cały ich szereg. Nas będzie interesować tutaj tylko rozstrzygnięcie, czy jedną z owych przyczyn był zbawczy motyw filozofowania.

W jaki sposób zbadać ten problem? Kłopot w tym, że ocalała naprawdę znikoma ilość wiarygodnych informacji na temat działalności filozoficznej archeików, szczególnie zaś mało wiemy na temat jej składnika soteriologicznego. Jednym ze sposobów odtworzenia go jest wyszukanie w prehistorii greckiej religijności takich „tendencji duchowych”, które mogłyby zdecydować o tym, iż wcześni filozofowie greccy uważali, że ich filozofia może prowadzić ludzi do nieśmiertelności. Podkreślam jednak, że zamieszczona poniżej rekonstrukcja prehistorii archeicznej drogi do nieśmiertelności z pewnością nie jest prehistorią religijności człowieka greckiego w ogóle. Przeciwnie, w miarę możliwości skupię się wyłącznie na tych elementach, które mogą być pomocne w rekonstrukcji kontekstu duchowego soteriologicznych wypowiedzi archeików. Ponadto, **osadzenie filozofii archeicznej w porządku historycznym nie jest tutaj równoznaczne z udowodnieniem tezy o jej soteriologicznym charakterze**. **Jest nim zrekonstruowanie archeicznej drogi do nieśmiertelności** w taki sposób, ażeby zarazem wykazać, iż poszczególni archeicy prezentują różne jej wersje (różne oblicza, odmiany), a soteriologiczny sens przypisywany przez nich swej filozofii wynikał z intencji prowadzenia swych potencjalnych uczniów i naśladowców właściwą im wersją archeicznej drogą do nieśmiertelności. **Osadzenie filozofii archeicznej w historii jest elementem pomocniczym, wynikającym z niedostatku naszej wiedzy o archeikach.**

1.2 Neolityczne odkrycie – świat doczesny jako przejaw nieśmiertelnego istnienia świata *sacrum*

Pierwszym momentem w historii religijności, na który chciałbym zwrócić uwagę w kontekście archeicznej drogi do nieśmiertelności jest neolit, z którego, w jakiś sposób, wyrasta zarówno kultura minojska jak i świat wierzeń indoeuropejskich Protohellenów[49].

---

[48] Skrupulatnej krytyki redukcjonizmu w badaniach nad religią dokonał między innymi Kłoczowski. Zob. Jan A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1994, s. 21-47.

[49] Burkert w poszukiwaniu źródeł greckiego rytuału ofiary cofa się jeszcze wcześniej, bo aż do paleolitu. Zob. Walter Burkert, *Homo Necans. The Athropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth,* tłum. Peter Bing, Uniwersity of California Press, 1983. Uznaję jednak, że sam rytuał jak i owe wpływy nie są aż tak istotne w kontekście rekonstrukcji archeicznej drogi do nieśmiertelności, dlatego pomijam to zagadnienie.

Na temat religijności Kreteńczyków z epoki neolitu czy ówczesnych wierzeń eschatologicznych Indoeuropejczyków zbyt mało zachowało się dokumentów, żeby mogły być one rozstrzygające. Nie znaczy to jednak, że nic na ten temat nie można powiedzieć. Jeżeli uznamy za zasadną tezę, że **od czasu neolitu aż do początków epoki żelaza, historia idei i wierzeń religijnych pokrywa się z historią cywilizacji**[50], to przy wykorzystaniu wyników badań etnologicznych można odtworzyć główne idee neolitycznej religijności, pomimo niejednoznaczności bezpośrednich danych archeologicznych. Przyjęcie tej tezy pozwala także na traktowanie „neolitycznego etapu religijności" jako uniwersalnego wzorca, którego sposób wyrażenia w konkretnych wierzeniach ludów azjanickich jak i ówczesnych Indoeuropejczyków powinien być analogiczny. Nie będę odtwarzał tutaj szczegółowo tego, co wiemy o neolitycznej kulturze i religii – w tej kwestii odsyłam do prac antropologów i historyków religii[51]. Warto natomiast zwrócić uwagę na to, co ważne jest z punktu widzenia rekonstrukcji archeicznej drogi do nieśmiertelności.

Istotnym „wynalazkiem" neolitu było odkrycie rolnictwa i doświadczenie religijne z tym związane – odkrycie sakralnego znaczenia zależności człowieka i innych żywych stworzeń od rytmów przyrody. Doświadczenie to polegać miało między innymi na uświadomieniu sobie, że cykliczny rytm narodzin, śmierci i odrodzenia rządzi egzystencją w całym świecie przyrodniczym i zdaje się świadczyć o istnieniu jakiegoś wzorcowego, boskiego koła czasu kosmicznego. Owo doświadczenie łączyć można z kultami bóstw chtonicznych, bóstw płodności i urodzaju, bogów wegetacyjnych[52]. Prawdopodobnie wówczas uformowała się także religijna waloryzacja przestrzeni, w której „centrum świata" to plac uświęcony miejscem kontaktu z istotami nadludzkimi[53]. Dzięki tym „odkryciom" **świat postrzegano jako żywy kosmiczny organizm, którego egzystencja podzielona jest na pewne sfery.** Wnętrze ziemi to miejsce nieustannego rodzenia, a więc, w tym sensie, jakby ogromna macica – brzuch matki wszelkiego życia. Teren naziemny jest miejscem wzrastania i obumierania jej dzieci (egzystencji doczesnej), zaś

[50] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, dz. cyt., tom I, s. 31.

[51] Polecam zwłaszcza, wielokrotnie tu cytowaną, *Historię wierzeń i idei religijnych* Eliadego, gdzie temat ten przedstawiony jest zwięźle, a przy tym ściśle z punktu widzenia religijnych konsekwencji tego, co wiemy o neolicie. Zamieszczona jest tam również dość obszerna literatura przedmiotu, uzupełniona przez Zygmunta Krzaka. Zob. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, dz. cyt., tom I.

[52] Bóstwa te czczone były przede wszystkim w okresach zmiany pór roku. Por. Bogdan Kupis, *Historia religii w starożytnej Grecji*, dz. cyt., s. 33.

[53] *Życie osiadłe organizuje inaczej „świat" dawnych nomadów. „Prawdziwym światem" staje się dla rolnika przestrzeń, w której żyje: dom, wieś, pole uprawne. „Centrum świata" to plac uświęcony przez rytuału i modły, tam bowiem następuje kontakt z istotami nadludzkimi.* Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 30.

funkcja nieba podobna jest do roli ojca, który zapładnia ziemię swym nasieniem w postaci deszczu[54].

Zastanówmy się teraz, w czym mógłby się przejawiać ewentualny wpływ neolitycznej religijności na soteriologiczne koncepcje archeików? Oczywiście, bezpośrednia zależność w sensie historycznym, nie wchodzi tutaj w rachubę, choćby ze względu na zbyt dużą odległość czasową i wiążące się z tym zmiany w kulturze. W przypadku oddziaływań religijnych istotny jest jednak nie tylko bezpośredni wpływ ideologii. Można mówić także o „wspólnocie religijnego obrazu świata" czy szerzej o „wspólnocie doświadczenia religijnego".

Kto neolityczną religijność uważa bowiem za umarły, przekroczony etap duchowości, ten popełnia błąd – twierdzi Mircea Eliade. Człowiek neolitu i jego religijne widzenie świata jako objawienia *sacrum* nie skończyło się wraz z końcem epoki neolitycznej, ale „weszło w głąb ludzkiej świadomości", tworząc od tamtej pory swego rodzaju archetyp postrzegania siebie jako świadka odwiecznej historii kosmicznego objawienia sił sakralnych, a zarazem – mikrokosmos – miejsce działania owych sił. Ten sposób postrzegania relacji *sacrum* i *profanum* nazwał Eliade przejawem „religijności kosmicznej". Jej oddziaływanie na człowieka może nie jest jednoznaczne w sensie doktrynalnym, niemniej jednak stale obecne w archaicznym i starożytnym świecie jako pewien spontanicznie przyjmowany wzorzec sakralnego traktowania zjawisk kosmicznych, którego ślady można odkryć także współcześnie[55].

1.3 Knossos i Mykeny: kultury pałacowe i rozwój polityki sakralnej

Ślady osadnictwa na Krecie sięgają początków neolitu. Nie ma zgody wśród uczonych co do tego, skąd przybyła ludność, która przyniosła tu ze sobą udomowione gatunki roślin i zwierząt. Najczęściej wymienia się w tym kontekście połu-

[54] Główną osią podziału było jednak wyróżnienie dwóch sfer: nieśmiertelnej, nadludzkiej sfery *sacrum* i doczesnej sfery *profanum* – miejsca objawiania się *sacrum*. Zob. szerzej: Mircea Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999. Zob. także: Marek Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia sacrum*, praca magisterska, UKSW, Warszawa 2002.

[55] *Ta biokosmologiczna koncepcja, prawdopodobnie wypracowana przez rolników neolitu, ulegnie z biegiem czasu wielu reinterpretocjom, a również i deformacjom. (...) ich wspólnym źródłem są pewne idee, powstałe w neolicie, których rozkwit przypada często wiele tysięcy lat później. Należy dodać, że to rozpowszechnienie religijności o agrarnej strukturze pomimo niezliczonych odmian i zmian ostatecznie przyczyniło się do powstania pewnej fundamentalnej jedności, łączącej nawet w naszych czasach tak odległe od siebie społeczności rolnicze, jak te ze strefy śródziemnomorskiej, Indii czy Chin.* Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 31.

dniowe wybrzeża Azji Mniejszej lub też okolice Syrii i Palestyny. Neolit trwał na Krecie do ok. 3000 r. p.n.e. i był to okres pokojowego rozwoju, przygotowujący przyszłą świetność wyspy w epoce brązu[56]. Intensywny rozwój metalurgii, który można zaobserwować w początkach III tysiąclecia, doprowadził do ważnych zmian w organizacji przestrzeni życia tamtejszego ludu. Charakterystyczną cechą owych czasów były spore osady o układzie wewnętrznym, który przypomina jedno duże domostwo, składające się ze znacznej liczby podobnych do wyspy pomieszczeń, posklejanych ze sobą[57]. Warto zaznaczyć, że najprawdopodobniej, podobnie jak w neolicie, był to okres względnego pokoju[58]. Ówczesne społeczności dysponowały więc „nadwyżkami" umożliwiającymi szeroki rozwój społeczny i cywilizacyjny. Uległy intensyfikacji stosunki ze światem zewnętrznym, rozwijało się rzemiosło. Wszystko to niewątpliwie przyczyniło się do powstania grup specjalistów, a tym samym wzrostu sieci zależności społecznej człowieka i zróżnicowania ekonomicznego. Zasadnicze zmiany dokonują się jednak ok. 2000 r. p.n.e. Powstają wówczas wielkie kompleksy pałacowe, z których znamy dotychczas trzy: Knossos, Fajstos i Malia. Budynki w bezpośrednim sąsiedztwie pałacu prawdopodobnie były w posiadaniu elity, a osadę otaczały zabezpieczenia w postaci murów lub też zwartej linii zabudowy zamykającej ją od zewnątrz[59].

Mówiąc krótko, pałac wznosił się wśród miejskiej zabudowy, a struktura społeczna ówczesnych Kreteńczyków była znacznie zróżnicowana. Możemy domniemywać, że przemiana małych wiosek neolitycznych w „królestwa kultury pałacowej" nie obyła się bez wpływu na wierzenia religijne ludzi. Bardzo prawdopodobny jest rozwój „odkrycia neolitycznego" (tj. religijnego sposobu doświadczania egzystencji kosmosu), w kierunku rozbudowanych form polityki sakralnej, które to spajały coraz bardziej hierarchicznie uporządkowaną strukturę społeczną, religijnie tłumacząc relacje w niej występujące.

Dla kultury minojskiej typowa jest dominacja żeńskiego aspektu boskości. Bogini rządziła niebem i ziemią, deszczami i wichurami, była źródłem władzy królewskiej, pełniła opiekę nad pałacem i poszczególnymi domostwami, zwierzętami hodowlanymi i dzikimi, była dawczynią plonów. W tym obrazie nie trudno zauważyć ciągłość pomiędzy neolityczną Ziemią-Matką – rodzicielką wszelkiego życia a boginią czy też boginiami kreteńskimi[60]. W wierzeniach minojskich odnajdujemy

[56] Por. Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom I: *Do końca wojen perskich*, PWN, Warszawa 1988, s. 44.

[57] Por. tamże, s. 45.

[58] W odkryciach z tego okresu brak jest zniszczeń charakterystycznych dla okresu wojny. Por. tamże.

[59] Por. tamże.

[60] Por. tamże, s. 59. Bogdan Kupis rozróżnia dwa typy bogiń kreteńskich: Władczynię natury, identyczną z Władczynią zwierzyny (*Potnia theron*), którą utożsamia z prototypem Artemidy, oraz

także postać boga zrodzonego przez boginię, który umiera w wieku młodzieńczym, a następnie zmartwychwstaje. Bóstwo to utożsamia się często z bogiem wegetacji, umierającym i odradzającym się zgodnie z cyklem natury[61]. W obrzędach opłakiwania jego zgonu i święcenia powtórnych narodzin można, w jakiś sposób, dopatrywać się podobieństwa z greckimi misteryjnymi obrzędami ku czci Dionizosa[62]. W ogóle obrzędy, które wiążą się z cyklem wiecznie odradzającego się życia, wydają się mieć duże znaczenie w religii epoki minojskiej. Eliade twierdzi, że istotę religii Kreteńczyków stanowiły misteria życia, śmierci i odrodzenia, na które składały się rytuały inicjacyjne, żałobne lamenty, orgiastyczne i ekstatyczne ceremonie[63].

Dla zrozumienia religijności minojskiej istotne wydają się ślady sprawowania kultu, odkryte w kilkudziesięciu jaskiniach na Krecie. Jego rozkwit miał miejsce zapewne w połowie drugiego tysiąclecia przed naszą erą[64]. Labirynt, który w starożytnej Grecji jest mitologicznym symbolem pradawnej religii kreteńskiej, przejmuje religijną rolę jaskini, a nawet potęguje ją[65]. Wejście do jaskini lub labiryntu w pewnych przypadkach prawdopodobnie utożsamiano ze zstąpieniem do piekieł, z rytualną śmiercią typu inicjacyjnego[66]. Być może jest to właśnie odpowiedni kontekst do zrozumienia podań o zstąpieniu do Hadesu bądź innych miejsc podziemnych niektórych spośród mędrców greckich[67].

Skoro wspomniałem o labiryncie, należy powiedzieć też kilka słów o królu Minosie, który w starożytnej Grecji nieodłącznie kojarzony był właśnie z labiryntem, który kazał zbudować Dedalowi. Według starożytnej tradycji mitologicznej Minos był synem Zeusa i Europy, którą król Olimpu, przemieniony w byka, porwał na Kretę. Minos otrzymał berło od samego Zeusa i spotykał się z nim regularnie

---

Boginię-Matkę, Boską Macierz, która była przedstawiana jako półnaga kobieta z uwydatnionymi cechami płciowymi. Por. Bogdan Kupis, *Historia religii w starożytnej Grecji*, dz. cyt., s. 47.

[61] Por. Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom I, dz. cyt., s. 60.

[62] *Wysuwano już hipotezę, że za postacią Minotaura kryje się Dionizos: Minotaur bywa przedstawiany jako człowiek z głową byka, a wiadomo, że Dionizos przybierał czasami postać byka, a w orszakach dionizyjskich ukazywał się jako człowiek z maską zwierzęcia, najczęściej właśnie byka, na twarzy*. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. Stanisław Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1997, s. 35. O związkach greckich obrzędów ku czci Dionizosa z religią minojską mówi też Karl Kerényi. Podkreślając podobieństwa zaznacza jednak, że obrzędy, które w Knossos, w okresie minojskim, odbywały się całkiem jawnie, w okresie starożytnej Grecji były dostępne tylko dla wtajemniczonych. Por. Karl Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1997, s. 58-87.

[63] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 87.

[64] Por. Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom I, dz. cyt., s. 60.

[65] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 86. Inicjacyjną rolę labiryntu na Krecie pod kątem filozoficznym analizuje Giorgio Colli. Zob. Giorgio Colli, *Narodziny Filozofii*, dz. cyt., s. 32-43. Zob. także: Paolo Santarcangeli, *Księga labiryntu*, tłum. Ignacy Bukowski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.

[66] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 86; Por. także: tenże, *Mity, sny i misteria*, dz. cyt., s. 210; Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 96.

[67] Do tego problemu powrócę w następnym rozdziale.

w miejscu jego urodzenia (w grocie góry Dikte), aby się go radzić w sprawach dotyczących prawa. Dzięki boskiemu doradcy panował mądrze i sprawiedliwie, a po śmierci został sędzią dusz w Hadesie[68]. Eliade twierdzi jednak, że pierwotne znaczenie mitu o Labiryncie Minosa zniknęło na długo przed pierwszymi świadectwami pisanymi[69]. Faktycznie, odkrycia archeologiczne weryfikują ten obraz, choć zastanawiają pewne analogie. Termin „Minos" najprawdopodobniej nie odnosił się do konkretnej osoby, ale stanowił przydomek następujących po sobie królów, jakby każdy z nich był wcieleniem „boskiego władcy" panującego zgodnie z rytmami przyrody (jeden Minos odchodzi, a drugi go zastępuje)[70]. Od przydomku króla Artur Evans ówczesną kulturę nazwał minojską. Władca, najprawdopodobniej, był jednocześnie najwyższym kapłanem „namaszczonym" przez żeńskie bóstwo. Fakt, iż Minos, w mitologii greckiej, został obdarzony tytułem sędziego zmarłych wskazywać może na jego znaczną rolę w religijności z epoki minojskiej, a zwłaszcza w kulcie zmarłych, co zresztą sugerują odkrycia archeologiczne[71]. Mitologiczne namaszczenie władzy Minosa przez Zeusa oraz porady udzielane mu w świętej grocie potwierdzają sakralny aspekt władzy królewskiej w epoce minojskiej na równi z odkryciami archeologicznymi. Można domniemywać, że władca zwany Minosem reprezentował na Krecie najwyższą boską władzę na ziemi, a jego pałac był centrum życia religijnego i świeckiego, które wówczas nie były precyzyjnie rozróżniane[72].

Oprócz kultu w jaskiniach (sfery podziemne) w kulturze minojskiej istotne były także nabożeństwa na szczytach gór – tam, gdzie najbliżej do bóstw uranicznych, a także w pałacach, w których wydzielano specjalne sale dla celów obrzędowych[73]. Wśród przedmiotów kultowych najważniejszy był *labrys* (obusieczna siekiera) i „rogi konsekracji" (stylizacja czołowej części głowy byka), których znaczenia jednak nie ustalono w sposób jednoznaczny. Sakralne kolumny i filary wyrażały prawdopodobnie kosmologiczny symbolizm *axis mundi*[74], zaś małe figurki bogiń z odkrytymi piersiami, wznoszących ręce w modlitewnym geście, wiązać można z kultem Bogini-Matki[75].

---

[68] Por. Vojtech Zamarovský, *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. Jacek Illg, Lucyna Spyrka, Joanna Wania, Warszawa 2003, s. 298.

[69] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 86.

[70] Por. Bogdan Kupis, *Myśl starożytna wobec nieuchronnego kresu życia*, „Euhemer", 1991 nr 3, s. 25.

[71] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 88.

[72] Por. Jacek Grzybowski, *Miecz i Pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2006, s. 36.

[73] Por. Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom. I, dz. cyt., s. 61-62.

[74] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 88.

[75] Karl Kerényi wypowiada się w tej sprawie w następujący sposób: *Nie rozstrzygnięta może pozostać kwestia, czy wyobrażają one kapłanki, czy też boginie. Po geście rozpoznajemy nie przed-*

Trudno jest zrekonstruować dokładnie strukturę wierzeń minojskich i ich wpływu na greckie koncepcje soteriologiczne, ponieważ – pomimo wielu prób – nie udało się jeszcze odczytać pisma rdzennych Kreteńczyków, zwanego pismem linearnym typu A[76]. Najprawdopodobniej należy je traktować jako kontynuację neolitycznych wzorców, ze znaczną rolą żeńskiego aspektu boskości. Ponieważ jednak w czasach minojskich, w porównaniu do epoki neolitycznej, mamy do czynienia ze znacznie rozbudowaną strukturą państwowości, domniemywać można znacznego rozwoju neolitycznej koncepcji *sacrum* w kierunku polityki sakralnej, tj. przeniesienia możliwości soteriologicznych na hierarchię życia publicznego, w której manifestacja *sacrum* w doczesności skupia się na postaci boskiego króla.

W religii kreteńskiej jest wiele aspektów, które wskazują na jej ekstatyczny czy mistyczny wręcz charakter, co upodabnia ją do greckich misteriów[77]. Zasadniczą różnicą jest przede wszystkim polityczny aspekt kultu. Minojskie obrzędy inicjacyjne są ściśle powiązane z hierarchią życia publicznego, na której szczycie stoi Minos: król-kapłan, wybranek bogini i – być może – „najwyższy wtajemniczony".

Za szczyt rozwoju kultury minojskiej uważa się lata 1600-1400 p.n.e. Pod koniec tego okresu jej twórcy zostali podbici przez Protohellenów nazywających siebie Achajami, których uważa się za twórców tzw. kultury mykeńskiej[78]. Wtedy też pojawia się na Krecie tzw. pismo linearne typu B. Dzięki jego odczytaniu przez Johna Chadwicka i Michaela Ventrisa możemy stwierdzić, że w drugiej połowie II tysiąclecia przed naszą erą na Krecie posługiwano się archaiczną wersją języka

---

stawicielkę bogini, lecz ją samą. „Oto się zjawiam" – mówi ten gest. Karl Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, dz. cyt., s. 35.

[76] Pismo piktograficzne prawdopodobnie pojawiło się na Krecie około 1900 r. p.n.e., głównie na pieczęciach. Dzisiaj wiadomo tylko tyle, że nie zapisywało ono języka greckiego. Zob. szerzej: John Chadwick, *Pismo linearne B i pisma pokrewne*, tłum. Piotr Taracha, RTW, Warszawa 1998.

[77] Krokiewicz pisze: *Jeżeli przypuścimy, że podanie o „wyspach szczęśliwych", pojętych jako ciała niebieskie, należy do zasięgu zamierzchłej kultury kreteńskiej, to gryfy i ich skrzydła na sarkofagu z Hagia Triada można tłumaczyć jako symbol anabazy, czyli pośmiertnej podróży duszy nie w dół pod ziemię, lecz w górę do „nieba". Zdaje się w ogóle, że wyobrażenia orfików o miejscu wiecznej kary i męki (Tartar, Homer, Odyseja XI 571 n.), o miejscu wiecznej nagrody pośmiertnej (Elyzjum, wyspy szczęśliwych) i o oczyszczającej dusze pokucie w kole ziemskich żywotów (p.w.) należy wyprowadzać z wierzeń minojskich.* Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 48-49. Eliade zaś podaje: *Namalowane sceny (z obrazu z Knossos; przyp. M. J.) przedstawiałyby zatem osobę uprzewilejowaną, jak król-kapłan Knossos lub greccy herosi (Herakles, Achilles, Menelaus). Wydaje się jednakże, że chodzi tam nie o ubóstwienie, ale o moment zakończenia inicjacji o ceremonię typu religijnego „misterium", pozwalającą zapewnić zmarłemu szczęśliwą egzystencję w zaświatach. Faktycznie Diodor (I wiek przed Chr.) zauważył podobieństwo religii kreteńskiej do religii misteryjnych. Ten typ religijności będzie prześladowany później w tzw. Grecji doryckiej i przetrwa jedynie w pewnych zamkniętych stowarzyszeniach nazwanych thiasoi (termin być może prehelleński).* Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 88-89.

[78] Należeli oni do rodziny plemion indoeuropejskich. Nie ma tu miejsca, żeby streścić ich wierzenia, w tej kwestii warto polecić artykuł Westa, w którym autor omawia zwięźle eschatologiczne wierzenia indoeuropejczyków. Zob. Martin L. West, *Człowiek, przeznaczenie i śmierć w tradycji indoeuropejskiej*, tłum. Sara Rodowicz, „Konteksty", 2006 nr 2, s. 34-42.

greckiego[79]. W wierzeniach najeźdźców prawdopodobnie już wcześniej dokonała się synteza wierzeń typowych dla Indoeuropejczyków z wierzeniami twórców kultury minojskiej[80]. Zasadniczo uznaje się, że w kulturze mykeńskiej, w pewnej mierze, mamy do czynienia z kontynuacją religii minojskiej. Niektórzy badacze traktują nawet wierzenia typowe dla obu kultur łącznie, mówiąc o czymś w rodzaju religii minojsko-mykeńskiej[81].

Obraz religii, który odsłania się na podstawie odczytanych tekstów pisma linearnego typu B odnosi się do obszarów, do których dotarli Achajowie w okresie od XX do XIV w. p.n.e., tj. ówczesnej Krety, Półwyspu Bałkańskiego (Tiryns, Polos, Mykeny), wysp Morza Egejskiego i wybrzeża Azji Mniejszej. Uważa się, że owe tereny należały wówczas do greckiego obszaru językowego. W odczytanych tekstach można odnaleźć wiele bóstw znanych z późniejszej religii greckiej. Wśród nich znajdują się między innymi Zeus (*Djeus*), Hera (*Era*), Posejdon (*Poseidaon*), Atena (*Athana*), Artemida (*Artemis*), Hermes (*Hermaas*), Hefajstos (*Apaitijo*), Dionizos (*Divonusos*), Apollo (Paian – *Paiawon*), Potnia (pani, władczyni: określenie bóstwa opiekuńczego Pylos, późniejszy przydomek Hery i Ateny). W tekstach pojawia się także żeński odpowiednik Zeusa (*Diuia*) i Posejdona (*Posidaia*)[82]. Spośród czterech najważniejszych centrów Grecji klasycznej, trzy mają mykeński rodowód (Delfy, Delos, Eleuzis)[83].

Ówczesne życie religijne, tak jak i doczesno-społeczne, podobnie jak w kulturze minojskiej, skupione było wokół pałacu. Władca zwany Anaksem czy też Wanksem (*wa-na-ka*)[84] pełnił jednocześnie funkcję religijną, polityczną, wojskową, administracyjną i ekonomiczną[85]. Wanaks rządził państwem przy pomocy aparatu administracyjnego. Dygnitarze państwowi to jednak nie funkcjonariusze, ale słudzy króla. Ich zwierzchnictwo traktowano jako manifestację absolutnej władzy rozkazywania, którą uosabiał monarcha[86]. Wanaks kierował życiem religijnym

[79] Zob. szerzej: John Chadwick, *Pismo linearne B i pisma pokrewne*, dz. cyt.

[80] Por. Kupis Bogdan, *Myśl starożytna wobec nieuchronnego kresu życia*, dz. cyt., s. 25-27.

[81] Zob. Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1950; Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, transl. John Raffan, Blackwell Publishing, 1987, s. 19-54. Autorzy cytowanej wcześniej *Historii starożytnych Greków* sądzą natomiast, że pomimo niewątpliwych wpływów kreteńskich wierzenia twórców kultury mykeńskiej należy traktować odrębnie. Por. Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom I, dz. cyt., s. 86.

[82] Por. Bogdan Kupis, *Historia religii w starożytnej Grecji*, dz. cyt., s. 55. Por. także: Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom I, dz. cyt., s. 86-87; Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic i Classical*, dz. cyt., s. 43-46.

[83] Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Tom I, dz. cyt., s. 89.

[84] Por. Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. Jerzy Szacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 44; Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom I, dz. cyt., s. 79.

[85] Por. Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, dz. cyt., s. 38-39.

[86] Por. tamże, s. 42.

państwa. Tworzył kalendarz świąt religijnych, pilnował przestrzegania rytuału, ustalał rodzaj i wielkość ofiar poddanych w zależności od ich pozycji w hierarchii społecznej[87]. Pewną autonomią cieszyły się jedynie wspólnoty wiejskie (*damos*)[88]. Tam też można byłoby doszukiwać się kontynuacji neolitycznego wzorca religijności w najbardziej pierwotnej formie. Niemniej jednak uznać należy, że religia mykeńska, prezentuje się zasadniczo jako kontynuacja minojskiego wzorca religijności, którego charakterystykę wyznacza kultura pałacowa. Osobiste pragnienia soteriologiczne związane były z życiem państwa i, podobnie jak w ówczesnych wschodnich królestwach sakralnych, skoncentrowane na postaci władcy – tego, który z ziemian najbliżej jest boskości – Wanaksa[89].

Podsumujmy, należy podkreślić, że wraz z rozwinięciem się techniki wytapiania brązu wzrosła liczba wynalazków, wzbogaciła się kultura, podniósł się poziom współzależności społecznej, co przyczyniło się do powstania bardziej skomplikowanej hierarchii życia społecznego. Powstały wówczas miasta skoncentrowane wokół pałacu i jego władcy, który dysponował nieomal pełnią władzy religijnej i świeckiej. W stosunku do neolitycznego doświadczenia świętości, religijność egejskich kultur pałacowych rozwinęła się prawdopodobnie w kierunku rozbudowanych form polityki sakralnej. Jej zasady i rytuały spajały coraz bardziej hierarchicznie uporządkowaną strukturę społeczną, *sacrum* kosmiczne, rzutując na porządek życia państwowego. Obecność nieśmiertelnej boskości, w większym stopniu niż wskazywałoby na to pierwotne, neolityczne doświadczenie *sacrum*, skupiła się wówczas na postaci władcy, którego w okresie kreteńskim zwano Minosem, a w okresie mykeńskim Wanaksem. Poza kulturą pałacową, dalej istniały wiejskie wspólnoty, w których możemy doszukiwać się kontynuacji neolitycznego wzorca religijności w formie bardziej pierwotnej. Z punktu widzenia archeicznej drogi do nieśmiertelności nie należy jednak przeciwstawiać tych dwóch typów religijności. W obydwu przypadkach **życie społeczne, sposób przeżywania swojej egzystencji, światopogląd, ściśle związane były z religijnym sposobem doświadczania siebie jako świadka odwiecznej kosmiczno-społecznej manifestacji *sacrum*.** W obydwu przypadkach mamy do czynienia z religijnością, w której hierarchia

[87] Por. tamże, s. 44.

[88] *Wiejskie wspólnoty nie pozostają w stosunku tak bezwzględnej zależności od pałacu, że nie mogłyby istnieć bez niego. Gdyby zniknęła kontrola królewska, „damos" pracowałby dalej na tych samych ziemiach za pomocą tych samych technik. Tak jak dawniej, choć od tej pory w obrębie samej wsi, musiałby żywić miejscowych królów i bogaczy dostawami, prezentami i mniej lub bardziej obowiązkowymi świadczeniami*. Tamże, s. 49.

[89] Vernant początkowo (za Frazerem), uznawał Wanaksa za boskiego władcę, króla-maga, pana czasu i płodności gleb. Z czasem zweryfikował ów pogląd. W napisanej w 1987 r. przedmowie do ponownego wydania *Źródeł myśli greckiej* stwierdził, że co prawda Wanaks nie jest boskim królem identycznym władcom ówczesnych królestw Wschodu, ale mimo wszystko to wokół niego skupia się zarówno religijne, jak i świeckie życie Achajów tworząc organiczną jedność. Por. tamże, s. 7-21.

państwowa bądź rodowa[90] usiłuje zakotwiczyć się w związku z przeżyciem kosmicznej religijności, sakralnie motywując podstawę swego istnienia i w tym widząc pewne uczestnictwo jednostki w sferze nieśmiertelności[91]. Inicjacja religijna była wówczas ściśle powiązana z funkcją społeczną jednostki[92].

Zasadniczo trzeba przyznać, że w okresie minojsko-mykeńskim nie zdarzyło się nic aż tak istotnego z punktu widzenia archeicznej drogi do nieśmiertelności, żeby móc traktować ten czas jako oddzielne źródło historyczne. Z tego punktu wi-

---

[90] Istnieją kontrowersje odnośnie występowania struktury rodowej w społeczeństwie w epoce minojskiej i mykeńskiej oraz późniejszym archaicznym okresie *polis*. Autorzy, cytowanej tu wielokrotnie, *Historii starożytnej Grecji*, świadomie nie posługują się tym pojęciem w analizie stosunków społecznych archaicznej Grecji, uważając sprawę za wysoce dyskusyjną. Por. Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom I, dz. cyt., s. 152-154. George Thomson z kolei plemienno-rodową organizację społeczną na etapie wczesnogreckim traktuje jako klucz do interpretacji kultury i religii wczesnogreckiej. Por. George Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. Antoni Dębnicki, PWN, 1958, s. 15-119 (*Część pierwsza. Pokrewieństwo*); tenże, *Pierwsi filozofowie*, tłum. Antoni Dębnicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 21-74 (*Część pierwsza. Świat plemienny*). Lengauer pisze z kolei, że *organizacja plemienno-rodowa była charakterystyczna dla tych ludów greckich, które w małym stopniu podległy zasięgowi cywilizacji mykeńskiej lub w ogóle przybyły dopiero w okresie przemieszczeń i wędrówek schyłku epoki brązu i w początkach Wieków Ciemnych.* Włodzimierz Lengauer, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1999, s. 16. Kumaniecki twierdzi zaś, że na Krecie pierwotna (odneolityczna) wspólnota rodowa w minojsko-mykeńskim okresie pałacowym została w jakimś stopniu zastąpiona sakralną monarchią podobną do wschodnich monarchii despotycznych. Upadek kultury pałacowej to – jego zdaniem – ponowny powrót do rodowej organizacji przestrzeni publicznej, z której w od XII do VIII w. p.n.e. stopniowo dokonuje się przejście do świata *polis*. Por. Kazimierz Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1988, s. 25-26, 48-49. Mimo tych kontrowersji, wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by sądzić, iż w czasach przed powstaniem archaicznej *polis* w miejskich ośrodkach skoncentrowanych wokół pałaców dominowała struktura sakralno-państwowa, a we wspólnotach rolniczych, które w Mykenach nazywano *damos* (Vernant), dopatrywać się większych wpływów struktury rodowej. Tak czy inaczej, z punktu widzenia archeicznej drogi do nieśmiertelności, oba przypadki można potraktować łącznie. Pragnienie indywidualnej nieśmiertelności nie mogło się bowiem pojawić ani w jednym ani w drugim rodzaju organizacji społecznej.

[91] Można powiedzieć, że nieśmiertelność człowieka polega tutaj na wciągnięciu egzystencji osobistej w cykliczną egzystencję Państwa i, ostatecznie, Kosmosu. Chodzi zwłaszcza o odtwarzanie kosmicznych cykli egzystencji na poziomie społeczno-biologicznym. Można to porównać do wiecznie odtwarzającego się rocznego cyklu wegetacji roślin. Do dzisiaj w celu określenia etapów życia człowieka używamy metafor wziętych z tak rozumianego „roku kosmicznego". Odpowiednio można tu wyróżnić etap „wiosny życia", tj. czas narodzin i wzrostu, etap lata – „dojrzałości", „plonu życia", „owocu życia", etap „jesieni życia" – czas starości, stopniowego rozkładu, który przechodzi ostatecznie w „czas zimy", podczas której ma miejsce koniec roku starego i początek nowego, a życie przechodzi do postaci utajonej, „pod ziemię". Na tej samej zasadzie, w świecie minojsko-mykeńskim, funkcjonuje sakralnie motywowane odnawianie się hierarchii państwowej bądź rodowej poprzez następstwo pokoleń.

[92] Taki stan rzeczy możemy zauważyć w większości kultur pierwotnych, a także w sakralnych kulturach pałacowych, na przykład w Egipcie faraonów. Przykłady związków inicjacji religijnej i funkcji społecznej opisuje Frazer w swej słynnej *Złotej gałęzi*. Zob. James G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. Henryk Krzeczkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 15-17, 81-102; O związkach społecznej i religijnej symboliki obrzędów misteryjnych w tzw. „religiach prymitywnych" zob. także: Mircea Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne: narodziny mistyczne*, tłum. Krzysztof Kocjan, Znak, Kraków 1997; tenże, *Mity, sny i misteria*, dz. cyt., s. 233-279.

dzenia należy powiedzieć raczej, że egejskie kultury pałacowe kontynuowały neolityczne wzorce sakralnego postrzegania kosmosu. Można więc obydwa okresy (neolityczny i minojsko-mykeński) potraktować łącznie i rzeczywiście, od czasów Homera postrzegano je jako jedną epokę – święty, tajemniczy „czas mitów”[93].

1.4 Wpływ „epoki mitów” na archeiczną drogę do nieśmiertelności

Prehistoria archeicznej drogi do nieśmiertelności na etapie neolitycznym i minojsko-mykeńskim tworzy sieć powiązań pomiędzy egzystencją doczesną a nieśmiertelną sferą boskości. W postaciach kapłanów-władców moc *sacrum* uosobiona była w sposób szczególny. Poniekąd można ich nazwać namiestnikami sił boskich. Siły te postrzegano jako ambiwalentne – fascynujące swą potęgą, ale i zagrażające zniszczeniem jednostki, a nawet całych społeczeństw, w wyniku gniewu za przekroczenie boskich praw, których strażnikami byli kapłani-władcy[94].

Wszechobecność manifestacji boskości w świecie przyrody sugerować mogła, że świat jest bytem ożywionym, przenikniętym boskim pierwiastkiem, zaś państwo, ród i jednostka jego zminiaturyzowanymi wersjami[95]. Idea człowieka-

---

[93] *Przeszłość mityczna nie potrzebowała i nie dopuszczała jakiegokolwiek ścisłego datowania, byłą poza czasem poza chronologią. Jej koniec dawał się jednak jakość określić, ponieważ stykał się z początkiem „pokolenia ludzkiego”: granicę stanowił powrót Heraklidów (czyli potomków Heraklesa) na Peloponez na czele Dorów. Jak dziś łatwo jest dostrzec, Grecy z okresu archaicznego umiejscawiali przeszłość mityczną przed pewnymi, całkiem realnymi wydarzeniami, o których mieli tylko bardzo mętne wyobrażenie: przed upadkiem tego, co my nazywamy (umownie) cywilizacją mykeńską.* Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historiografia antyczna*, w: *Vademecum Historyka Starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, red. Ewa Wipszycka, PWN, Warszawa 2001, s. 12.

[94] *Odczucie sacrum w religii wczesnogreckiej żywo przypominało sposób odczuwania tegoż w religii pierwotnej. (...) Charakterystyczne dla całej religii greckiej, a zwłaszcza dla religii wczesnogreckiej było odczucie siły, świętej mocy, zwanej dynamis („siła, moc”), ale także pneuma („duch”), phos („światłość”) i charts („wdzięk”). Ta moc jest potrzebna człowiekowi i dlatego człowiek jej pożąda, bo dzięki niej może dokonać rzeczy niezwykłych. Ta moc jest też niebezpieczna, bo może szkodzić, a jej działanie jest tajemnicze, nieznane, trudne do przewidzenia. Moc pożądana ma w sobie cechy mana, moc zaś, której się unika, przypomina tabu. Pożądając mocy, człowiek chce ją wykorzystać, a to znów właściwe jest magii. Moc jest czymś świętym (hieron, hagion, łac. sacrum), czymś godnym czci i szacunku i czymś przeklętym zarazem.* Bogdan Kupis, *Historia religii w starożytnej Grecji*, dz. cyt., s. 39-40.

[95] Choć użycie terminu „mikrokosmos” udokumentowane jest dopiero u Deomkryta (DK 68 B 34), to niewątpliwie sama idea, którą on oznacza, z pewnością jest znacznie starsza. Zdaniem Eliadego społeczności archaiczne z zasady zamieszkały przez nie obszar postrzegały właśnie jako mikrokosmos. Por. Mircea Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. Magda i Paweł Rodakowie, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 42-43.

mikrokosmosu, będzie miała duże znaczenie w filozofii archaicznej[96]. Warto przyjrzeć się jej początkom w doświadczeniu religijnym typowym dla człowieka „epoki mitów", które – za Eliadem – nazwałem przejawem „religijności kosmicznej".

Eliade opisuje religijność kosmiczną ludów archaicznych jako zespół symbolizmów, składających się na sakralne traktowanie pewnych elementów ludzkiego sposobu bycia w świecie. Wśród ich różnorodności chciałbym zwrócić uwagę na kilka, szczególnie istotnych w kontekście rozważań nad archeiczną drogą do nieśmiertelności.

Geometria „świętości"

Sakralne traktowanie przestrzeni wynika ze specyficznego sposobu jej doświadczania. Nie bierze się ono bowiem ani z tego, co dzisiaj rozumie się przez spostrzeżenie zmysłowe (zewnętrzne)[97], ani z tego, co nazywamy matematyczną wiedzą geometryczną (obiektywną, neutralną światopoglądowo, naukową), a z egzystencjalnego sposobu przeżywania jej przez człowieka. Eliade zauważa, że nawet człowiek, który akceptuje tylko „świecką" egzystencję, oczyszczoną z jakichkolwiek domieszek religijnych, doświadcza pewnych obszarów przestrzeni jako jakościowo różnych od reszty, „jedynych w swoim rodzaju", jak gdyby w tych zakątkach objawiała się człowiekowi rzeczywistość inna niż ta znana z egzystencji „potocznej". Bez takich miejsc istniałaby tylko nieskończona, jednorodna przestrzeń, której nie sposób poznać czy zmierzyć z powodu braku jakiegokolwiek punktu odniesienia. Przestrzeń, w której brak jest miejsc szczególnych, wydaje się człowiekowi niezrozumiałym chaosem. Do orientacji w wiecznej zmienności zjawisk świata doczesnego potrzebny jest mu choć jeden stały punkt. Takim punktem jest „święte miejsce", gdyż możliwy jest w nim regularnie odnawialny kontakt ze światem *sacrum*[98].

Strukturę, którą zakłada geometria sakralna, można sobie wyobrazić jako matrycę przestrzeni koncentrycznie zorganizowanej wokół „miejsc świętych", w których najsilniej można odczuć obecność nieśmiertelnej, wszechpotężnej mocy *sacrum*. Każde z nich, to jakby „przestrzenny punkt styku" pomiędzy rzeczywistością

---

[96] U Heraklita na przykład, *logos* duszy organizuje życie człowieka w sposób analogiczny do tego jak *Logos* kosmiczny „życie" kosmosu. O idei człowieka-mikrokosmosu i jego znaczeniu dla archeicznej drogi do nieśmiertelności zob. szerzej: paragraf *Homologia makro-mikrokosmiczna i jej egzystencjalne konsekwencje: dwojakie oblicze podmiotowości człowieka.*

[97] *Każde spostrzeżenie zmysłowe charakteryzuje się tym, że ujmuje swój przedmiot: bezpośrednio, naocznie, jako coś transcendentego, drugiego, jako coś realnie istniejącego, jako coś w sobie realnie określonego, niezależnie od podmiotu poznającego i jego spostrzegania. Nazywa się je spostrzeżeniem zewnętrznym.* Edmund Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, s. 157.

[98] Por. Marek Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia sacrum*, praca magisterska, dz. cyt., s. 58. Zob. szerzej: Mircea Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, dz. cyt., s. 15-27.

sacrum i *profanum*. Symptomatyczne, że „miejsca świętego" nie można wybrać w sposób arbitralny, to ono samo objawia się człowiekowi[99]. Jest to więc taki obszar, w którym – używając obrazowego określenia – istnieją „drzwi" do boskiej, nieśmiertelnej sfery rzeczywistości, i dzięki temu możliwe jest uczestnictwo człowieka w egzystencji świata sakralnego.

Już człowiek neolityczny organizował przestrzeń swego życia wokół miejsc, w których intensywnie odczuwał obecność boskiej sfery rzeczywistości. Doświadczenia kontaktu z *sacrum*, związane z geometrią „świętości", odegrały zauważalną rolę w kształtowaniu się archaicznych wyobrażeń na temat boskości. W jakimś zakresie można odtworzyć symboliczną strukturę, którą zakładają określone typy doświadczeń religijnych odnoszących się do geometrii sakralnej, nie przypadkowo bowiem wyróżnia się pewne rodziny bóstw w panteonach, w zależności od przestrzennie przypisanego im miejsca i cech z tym związanych. Zdaniem Eliadego, sakralny sposób przeżywania przestrzeni w płaszczyźnie horyzontalnej wyraża się przede wszystkim jako „symbolizm środka" (zwany także „symbolizmem centrum"), a w płaszczyźnie wertykalnej jako „symbolizm axis mundi".

Według pierwszego z nich punkt styku świata doczesnego z wieczną rzeczywistością *sacrum*, jest niejako „pępkiem świata", to znaczy znajduje się zawsze w jego środku. Z tego punktu moc „świętości" „emanuje" na całą przestrzeń zamieszkiwaną przez społeczność archaiczną. Im bliżej „miejsca świętego" tym „moc oddziaływania" *sacrum* wydaje się większa, a świat „pełniejszy", „doskonalszy"[100]. Jeszcze w czasach Herodota Grecy wyobrażali sobie, że Delfy są środkiem świata, że tam właśnie znajduje się „pępek świata" (ὀμφαλός γῆς). Analogiczna idea poświadczona jest w wielu starożytnych i archaicznych kulturach[101]. **Symbolizm środka niesie pewne przesłanie, które, filozoficznie sformułowane, zdaje się być bliskie koncepcji *physis* presokratyków: ponieważ dla człowieka pierwotnego „miejsce święte" zawsze leży w centrum Kosmosu, możemy wnioskować, iż wieczna rzeczywistość sakralna jest – by tak rzec – fundamentem rzeczywistości doczesnej, źródłem jej realności**[102].

---

[99] Por. tenże, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan W. Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 391; tenże, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, dz. cyt., s. 22.

[100] Por. Marek Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia sacrum*, praca magisterska, dz. cyt., s. 59-60; tenże, *Symbolika archaicznego doświadczenia sacrum w ujęciu Mircei Eliadego*, w: *Pogranicza i konteksty literatury*, red. Antoni Czyż i Jacek Kowzan, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2002, s. 26-27.

[101] Zob. Mircea Eliade, *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 29-38. Po obaleniu takiego poglądu powszechnie przyjmowano, że ziemia stanowi centrum świata (model geocentryczny), co można traktować jako pozostałość po tej, sakralnej, wizji świata.

[102] Por. Marek Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia sacrum*, dz. cyt., s. 61.

Obraz świata widziany z punktu widzenia „symbolizmu *axis mundi*” oznacza, że świat jest bytem ożywionym, a jego życie dzieli się na trzy sfery egzystencji wyobrażone jako trzy wertykalne płaszczyzny[103].

1. Jego strefy podziemne – wnętrze ziemi – kojarzone są z brzuchem Matki Ziemi[104], miejscem gdzie nieustannie rodzi się życie i gdzie przybywają ludzie po śmierci, by wieść embrionalną, nieświadomą siebie egzystencję.
2. Obszar ziemski jest sferą życia doczesnego śmiertelników.
3. Strefy niebiańskie to sfera nieśmiertelności, miejsce wiecznie szczęśliwej, nieśmiertelnej egzystencji bóstw uranicznych[105].

„Symbolizm *axis mundi*”, podobnie jak „symbolizm środka”, jest czymś powszechnym w kulturach archaicznych. Oprócz „wiedzy” na temat struktury kosmicznej, niesie on również przesłanie, że istnieje połączenie pomiędzy wszystkimi sferami życia kosmicznego, po których uprzywilejowane jednostki – „wybrańcy bogów” – mogą przechodzić do pozaludzkich sfer egzystencji kosmicznej. O drodze człowieka archaicznego ku niebiańsko rozumianej boskości mówią symbole takie jak: „otwór ku niebu”, „brama do nieba”, „schody” lub też „drabina”, po której można wchodzić do nieba, „drzewo życia”, „drzewo kosmiczne”, „most pomiędzy ziemią a niebem” itp.[106].

Być może, właśnie w takim kontekście należałoby patrzeć na opowieści o podniebnym lotach Abarisa na strzale, czy na prolog poematu Parmenidesa, w którym „mąż wiedzący” podróżuje w towarzystwie Heliad ku znajdującej się

---

[103] Z punktu widzenia „symbolizmu *axis mundi*” można podzielić egzystencję kosmiczną na więcej jeszcze sfer. Karl Kerényi dodaje na przykład sferę pośrednią pomiędzy naziemną egzystencją ludzi a światem bóstw niebiańskich, którą utożsamia ze światem demonów – istot pośrednich pomiędzy ludźmi a bogami. Por. Karl Kerényi, *Misteria Kabirów. Prometeusz*, tłum. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 64-65. Tego typu demonologia będzie miała istotne znaczenie choćby w filozofii nurtu średnioplatońskiego. Zob. Kazimierz Pawłowski, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*, Oficyna Wydawnicza Eleusis, 1998; Apulejusz z Madury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. Kazimierz Pawłowski, PWN, Warszawa 2002; Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. Kazimierz Pawłowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008. Wydaje się jednak, że jest to rozwinięcie podstawowego podziału na trzy sfery egzystencji. Na potrzeby niniejszej książki podział podstawowy w zupełności wystarcza.

[104] Dzięki temu możliwe było utożsamienie licznych bóstw chtonicznych z obrazem Matki w starożytnej Grecji, na przykład utożsamienie Dionizosa, Demeter, i Magna Mater (Kybele) w misteriach eleuzyjskich. Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, tłum. Krzysztof Bielawski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 148. Por. także: Karl Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Homini, Kraków 2004, s. 176-177. O religijnym znaczeniu symbolicznego obrazu Matki-Ziemi i obrzędach z tym związanych zob. szerzej: Mircea Eliade, *Mity, sny i misteria*, dz. cyt., s. 191-232.

[105] Zob. szerzej: tenże, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 55-127.

[106] Istotnymi z punktu widzenia archeicznej drogi do nieśmiertelności wydają się przede wszystkim symbole „drzewa kosmicznego” oraz „drzewa życia”. O ich znaczeniu dla wczesnej filozofii greckiej (także pod kątem idei nieśmiertelności) pisze West. Zob. Martin L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford: Clarendon Press, 1971, s. 55-60.

w podniebnym eterze bramie pomiędzy światem śmiertelników a nieśmiertelną sferą bytu, która jest siedzibą tajemniczej bogini. Podobnie, opowieści o zejściu do Hadesu, Erebosu bądź inaczej nazywanych podziemnych rejonów świata, odpowiadałyby ekstatycznej podróży ku źródłom życia. W kulturze minojskiej wejście do podziemi (jaskini lub labiryntu) w pewnych przypadkach utożsamiano ze zstąpieniem do piekieł, z rytualną śmiercią typu inicjacyjnego. Według tego, założyć można inicjacyjno-mistyczny schemat mitów o Heraklesie, który wykradł psa Cerbera z Hadesu i o zstąpieniu Orfeusza do Hadesu w poszukiwaniu Eurydyki. Można posunąć się jeszcze dalej i połączyć opowieść o pięćdziesięciosiedmioletnim śnie Epimenidesa w jaskini, z przypisywanym mu wtajemniczeniem w boskie sekrety i nadludzkimi zdolnościami z tego wynikającymi. Analogiczna zaś zdaje się opowieść o Pitagorasie, który miał po dwudziestu siedmiu latach pobytu w Hadesie powrócił pomiędzy ludzi, a także o – łączonym z Pitagorasem – Zalmoksisie, który trzy lata przebywał „w podziemnej komnacie", by potem nauczać o nieśmiertelności[107].

Z „symbolizmu *axis mundi*" wynika zatem dwojaki schemat inicjacyjny, który przełożyć można na doświadczenia greckich „boskich mężów". Jak jednak podkreśla Adam Winiarczyk w odniesieniu do religii greckiej nie należy przeciwstawiać anabazy (wniebowstąpienia – ἀνάβασις) katabazie (zstąpieniu do Hadesu – καθάβασις). Najistotniejsze, że w obydwu przypadkach chodzi o podróż w boski, ponaddoczesny wymiar egzystencji[108].

[107] Zob. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 118-128; Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, PWN, Warszawa 1994, s. 68-74; Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. Krzysztof Kocjan, PWN, Warszawa 2001, s. 385-388; tenże, *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, tłum. Krzysztof Kocjan, PWN, Warszawa 2002, s. 25-47. Tego typu mity będą miały duże znaczenie dla religijności misteryjnej, a poprzez to, także dla archeicznej drogi do nieśmiertelności. Zob. szerzej w podrozdziale: *Symbolika świętego czasu i przestrzeni w doświadczeniach typowych dla religijności misteryjnej*.

[108] Por. Adam Winiarczyk, *Katabaza w starożytności. Próba interpretacji*, „Studia Filozoficzne", 1989 nr 9, s. 109. Kwestia ta rzeczywiście wydaje się dość skomplikowana. Wystarczy zauważyć, że w geocentrycznych modelach kosmologicznych słońce co noc przechodzi przez chtoniczną krainę śmierci. Por. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, The Golden Sufi Center, Inverness, CA, 1999, s. 67-68; Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 154-157. Możliwy jest więc motyw drogi mistycznej, w której katabaza i anabaza występują obok siebie. Modelu takiego możemy domniemywać na przykład w prologu poematu Parmenidesa: najpierw podmiot zstępuje do podziemnej krainy cieni (katabaza – stamtąd wyruszają „córki słońca"), aby potem kroczyć drogą anabazy – tak jak słońce i sam Apollo, którego łączyć należy ze słońcem z jednej strony i Parmenidesem z drugiej. Podobny schemat przypisuje też Kingsley mitom o katabazie Orfeusza. Por. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 90. Problem ewentualnego związku doświadczeń określanych jako katabaza i anabaza omawiam też w drugiej części, w rozdziale drugim, w paragrafie poświęconym Parmenidesowi.

Święty czas

Pojęcia świętego czasu nie należy wiązać z obiektywnym, nieodwracalnym, liniowo przebiegającym biegiem zdarzeń – jak dzisiaj potocznie pojmuje się czas, ani też z jego różnorodnymi ujęciami w naukach empirycznych. Święty czas związany jest ze sposobem, w jaki człowiek archaiczny przeżywał swoje istnienie w świecie, środkiem, za pomocą którego wiązał egzystencję własną z egzystencją rzeczywistości sakralnej. Doświadczanie świętego czasu przez człowieka archaicznego wyrażone zostało w mitach o nieustająco powracających cyklach stwarzania i niszczenia kosmosu[109]. Ażeby jednak wyobrazić sobie jakoś samo doświadczenie, spróbujmy teraz skupić się na zobrazowaniu cyklicznych rytmów, które towarzyszą życiu człowieka. Jeżeli bowiem będziemy obserwować uważnie osobiste istnienie w świecie, na każdym niemal poziomie egzystencji zauważyć można jej cykliczną organizację:

- następujące wciąż po sobie chwile, a wraz z nimi toczące się życie człowieka;
- dni i noce, a wraz z nimi czas czuwania i snu;
- kolejne fazy księżyca i okresy płodności kobiet;
- następujące po sobie pory roku, a więc i przygotowanie się i przystosowywanie się do nich człowieka, zwierząt, roślin;
- następujące po sobie lata, a wraz z nimi „okresy życia" człowieka i następujące po sobie kolejne pokolenia;
- powracające cyklicznie etapy urodzaju i nieurodzaju, pokoju i wojny;
- kolejno powstające i upadające imperia, itd.

Jeżeli spojrzymy na świat istot żywych z takiego punktu widzenia, na każdym niemal poziomie egzystencji odnajdziemy cykliczny rytm narodzin, śmierci i odrodzenia, który zdaje się być w analogiczny sposób obecny w każdej „osobistej historii", a tym samym świadczyć o istnieniu jakiegoś wzorcowego koła czasu kosmicznej egzystencji, które się w niej przejawia. Ten wzorzec zdaje się być zawsze aktualny, wszędzie obecny, a przeto i najpotężniejszy w swoim istnieniu.

W tym kontekście można mówić o trzech rodzajach czasu:

- liniowy czas historyczny, do którego odnosi się określenie egzystencji człowieka „doczesnością", a człowieka „śmiertelnikiem";
- czas cykliczny, który wpisuje doczesne istnienie człowieka (jego osobistą historię), w kosmiczne cykle egzystencji;

---

[109] Chodzi tu o tzw. mity wiecznego powrotu. Istotna wydaje się, przede wszystkim, obecna w nich idea „czasu liturgicznego", który stanowi okrąg wyznaczony rytmem corocznego powtarzania się świąt – zwłaszcza w okresach zmian pór roku. Podczas święta Nowego Roku rytualnie uśmiercano Kosmos, aby wszystko mogło zrodzić się na nowo bez obciążeń przeszłością. Zob. szerzej: Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1988.

– czas wzorcowy, nieruchomy, wieczny, który opisany z punktu widzenia kosmicznych cyklów przedstawia się jako ich wzór, nieruchomy środek koła, które zataczają, zaś z punktu widzenia czasu liniowego wydaje się być „wiecznym teraz”.

Analogiczny sposób myślenia o czasowości przypisuje Jean-Pierre Vernant starożytnym Grekom. Jego zdaniem, w mitach greckich wyróżnić można trzy rodzaje czasu: czas wzorcowy, wieczny, w którym nic nie znika a wszystko istnieje – typowy dla egzystencji boskiej, czas linearny – typowy dla istot śmiertelnych i trzeci, pośredni, czas cykliczny, który polega na „ruchomym naśladowaniu wieczności”. Ten trzeci czas podobny jest do egzystencji księżyca, który rośnie, ginie i odradza się bez końca, albo do postaci Prometeusza, która – tak jak jego wątroba – rozpięta jest pomiędzy liniowym czasem ludzi i wiecznym światem bogów. Cykliczna postać czasu pośredniczy pomiędzy wieczną egzystencją bogów i efemerycznym życiem śmiertelnych, znajduje się jakby „w środku drogi” pomiędzy doczesnością a wiecznością egzystencji[110].

Poczucie linearnego czasu osobistej historii było szczególnie istotne dla powstania tego, co nazywamy świadomością „bycia ku śmierci”[111]. Czas cykliczny Greków mocno związany był z kalendarzem corocznie powracających świąt, obchodzonych od epoki neolitu zwłaszcza w okresach zmian pory roku. Czas wzorcowy z kolei, mógł być dostępny w przeżyciach ekstatycznych podczas obrzędów przyzywania bogów, kiedy to boskość „opanowywała” człowieka, jak zdają się o tym świadczyć zabytki archeologiczne już z czasów minojskich[112]. Doświadczenia tego typu staną się potem celem kultów misteryjnych i będą miały także istotne znaczenie w archeicznej drodze do nieśmiertelności[113].

Te trzy sposoby rozumienia czasu zostały wywiedzione z doświadczenia religijnego i dla archeicznej drogi do nieśmiertelności będą miały znaczenie jako możliwe sposoby przeżywania przez podmiot swojej egzystencji. Archeicy w swoim filozofowaniu będą się posługiwać wszystkimi trzema rodzajami rozumienia czasu.

Czas liniowy określa w filozofii presokratejskiej czysto doczesny sposób obrazowania rzeczywistości – egzystencję śmiertelników, którą należy transcendować. Cykliczny czas będzie związany z „opisem kosmologicznym”, za pomocą którego archeicy dokonywali aktu sprowadzenia dziejów ludzkiej doczesności do

[110] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mity greckie czyli świat, bogowie, ludzie*, tłum. Justyna Łukaszewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2002, s. 62.

[111] Zob. szerzej podrozdział: *Dowartościowanie doczesności – budzenie się jednostkowej świadomości śmiertelnika*.

[112] Por. przypis 77.

[113] Problem ten omawiam w pierwszej części, w rozdziale trzecim i w drugiej części, w rozdziale drugim.

elementu w historii ewolucji boskich *archai*. Nie będzie to wszakże kres archeicznej drogi do nieśmiertelności. Będzie to jak gdyby „etap pośredni", pomiędzy przeżywaniem swojej egzystencji w czasie historycznym a czasem wzorcowym, który z ontologicznego punktu widzenia utożsamia się ze sposobem egzystencji typowym dla boskiego *arche*[114]. Jest to wzór, który przejawia się w kosmicznych cyklach egzystencji oraz „wiecznie istniejące teraz" przeciwstawiające się każdej indywidualnej historii stawania się w doczesności. Taki „boski czas" opisuje Parmenides jako towarzyszący prawdziwemu, filozoficznemu postrzeganiu rzeczywistości (DK 28 B 8.5)[115].

Wnioski

Archeiczna droga do nieśmiertelności, której strukturę będę starał się odczytać z ocalałych fragmentów tekstów archeików, zdaje się być powiązana z przedgrecką i wczesnogrecką „epoką mitów". Związek ten określić można „wspólnotą analogicznego doświadczenia religijnego". Doświadczenie to za Eliadem nazywam „przejawem religijności kosmicznej" z jednym, ale zasadniczym zastrzeżeniem. Mianowicie, doświadczenie to, nawet jeżeli w jakimś sensie podobne, miało jednak zupełnie inne znaczenie dla człowieka „epoki mitów" niż będzie to w archeicznej drodze do nieśmiertelności[116]. Można byłoby zatem nazwać je, co najwyżej, „prearcheicznym doświadczeniem religijnym". Jego wpływ na archeiczną drogę do nieśmiertelności należy ująć jako „odziedziczony konglomerat" wyobrażeń na temat możliwości połączenia człowieka z nadludzkimi siłami *sacrum* przejawiającymi się w kosmosie. Niektóre elementy owego „konglomeratu" są na tyle istotne, że warto je podkreślić.

---

[114] Jan Sochoń wyróżnia trzy grupy znaczeniowe pojęcia *arche*, które częściowo zachodzą na siebie. *Arche* odsyła do kategorii czasu i przestrzeni, gdzie oznacza źródło czegoś, początek, z którego wywodzi się byt, powstanie albo poznanie; wskazuje na przyczynę-czynnik-zasadę wprawiającą w ruch, będącą tzw. przyczyną sprawczą, czyli racją ostateczną czegoś; określa najwyższe stanowisko, kumulację władzy o wyraźnie ukształtowanym autorytecie. Por. Jan Sochoń, *Arché*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom I: A-B, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 307-310. W świetle rozważań niniejszej książki faktycznie wydaje się, że znaczeń owych nie można rozdzielać w ich pierwotnym użyciu, tak jak w prehistorycznych czasach nie sposób oddzielić sfery doświadczenia religijnego od dziedziny światopoglądu i życia społecznego. W sensie poznawczo-egzystencjalnym jednak, źródłowym znaczeniem pojęcia *arche*, można określić przeżycie religijne jako „doświadczenie świętego czasu". Wskazuje ono jednocześnie na boski początek doczesnego porządku bytu, jego ponaddoczesną przyczynę-czynnik-zasadę wprawiającą w ruch, a zarazem najwyższą, boską władzę rozciągającą się nad światem ludzkim.

[115] Zob. szerzej: paragraf *Archeiczna struktura rzeczywistości: Dwa wymiary egzystencji wiecznego życia bytu kosmicznego*.

[116] Przede wszystkim, w „epoce mitów" nie chodziło o drogę soteriologiczną, ale o podtrzymywanie społecznej więzi z bogami.

1. PRE-ARCHEICZNA STRUKTURA ŚWIATA

- Świat, jako całość, możemy nazwać „bytem ożywionym". Jego egzystencja jest cykliczna i jest podzielona na sfery. Źródło życia bytu kosmicznego to „archeiczna tkanka", która przenika go stanowiąc niewidzialną dla zmysłów podstawę (*physis-arche*)[117].

2. DOŚWIADCZENIE MISTYCZNO-EKSTATYCZNE JAKO (NAJBARDZIEJ WARTOŚCIOWE) ŹRÓDŁO POZNANIA

- Pomimo, że owa podstawa niewidoczna jest w doświadczeniu potocznym, to jednak w „stanach ekstatycznych" człowiek może w jakiś sposób jej doświadczyć. Przedstawia się wówczas jako boska, przenikająca wszystko, a przez to wszechobecna i wieczna.
- Fakt, iż takiemu przeżyciu towarzyszy wyjście z normalnego sposobu doświadczania siebie w świecie (ekstaza) zasugerować mogło, że wszystko co nad-zwyczajne wykazuje cechy (archeicznej) boskości.
- „Stany ekstatyczne" opisać można pewnymi symboliczno-inicjacyjnymi schematami mitologicznymi („symbolizm środka", „symbolizm axis mundi"). Archeicy będą ich używali jako „aluzji" w celu podkreślenia, że źródło mądrości, której chcą nauczać, tkwi w ich osobistym doświadczeniu jedności z ponaddoczesną sferą bytu[118].

---

[117] Zdaniem Eliadego, człowiek pierwotny myślał o *sacrum* przede wszystkim w kategoriach jego potęgi bytowej, przerastającej człowieka i nadającej mu byt. Por. Marek Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia sacrum*, dz. cyt., s. 67. W tym sensie zakres semantyczny terminu *arche* zdaje się doskonale odpowiadać takiemu rozumieniu: władca, początek, źródło rzeczywistości doczesnej (Por. przypis 114). Zanim jednak pojęcie owo weszło w skład aparatu pojęciowego filozofów podobną funkcję spełniał termin *physis*. Znaczenia pojęć *physis* i *arche* we wczesnej filozofii greckiej pokrywają się częściowo, odnosząc do boskiej prazasady świata doczesnego. Wyraz *physis* pozostaje w ścisłym związku z wyrazem *phyesthai* – „rosnąć" i oznacza pewnego rodzaju prawidłowość, która objawia się w tym, że to, co „rośnie", rośnie zawsze w sobie właściwy sposób – doznaje zmiany i równocześnie pozostaje sobą (jak nasienie i rosnące z niego drzewo). Wyrazu *arche* używa się często jako synonimu terminu *physis*. Por. Adam Krokiewicz, *Zarys filozofii Greckiej. Od Talesa do Platona*, PAX, Warszawa 1971. Por. także: Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom V, *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. Edward Iwo Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 168-170. Podałem wcześniej, że „miejsce święte" jest dla mentalności archaicznej „pępkiem świata", fundamentem jego realności (Por. s. 46 niniejszej książki). Kategoria „świętej przestrzeni" jest zatem bliska znaczeniu pojęcia *physis*. W pewnym sensie można uważać *arche* za określenie boskiej zasady rzeczywistości doczesnej poprzez odwołanie się do intuicji przyczynowo-czasowej (kategorii „świętego czasu"). Pojęcie *physis* z kolei łączyć można z „boskim podłożem" doczesności w sensie przyczynowo-materialnym (kategorii „świętej przestrzeni"). Terminy *physis* i *arche* odnoszą się zatem do tej samej intuicji boskiego źródła rzeczywistości, przy czym pierwsze pojęcie wyraża ową źródłowość w kategoriach materialno-przestrzennych zaś drugie w kategoriach przyczynowo-czasowych. W dalszej części książki najczęściej używam pojęć *physis* i *arche* jako synonimów, mając na myśli boskie źródło rzeczywistości doczesnej; niekiedy posługuję się też ich złożeniem (*physis-arche*).

[118] Zob. szerzej w drugiej części, w rozdziale drugim: *Mistyczne źródło wiedzy w filozofii Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa*.

3. PODMIOT

− Wszystko to dzięki temu, że sam człowiek jest mikrokosmosem, w którym odbija się struktura kosmicznej egzystencji. Jest więc w nim potencjalnie boska część, która może się objawiać. Zasadniczo jednak, w doświadczeniu potocznym, przedstawia się jako istota przygodna, dlatego musi szukać kontaktu ze sferą boskości, żeby nadać swemu życiu właściwe znaczenie.

1.5 Od uczestnictwa w życiu cyklicznie i społecznie rozumianej wspólnoty z nieśmiertelną boskością do indywidualnych dróg do nieśmiertelności

Prehistoryczna religijność kosmiczna nie może być wystarczającym wyjaśnieniem historycznego kontekstu religijnego wymiaru nauczania archeików. Istnieją przecież zasadnicze różnice pomiędzy nią a domniemaną ścieżką soteriologii filozoficznej archeików. Przede wszystkim, w religijności kosmicznej, sakralny wymiar doświadczania egzystencji nie jest wyraźnie odróżniany od życia doczesnego. Nie może być tutaj mowy o doświadczeniu boskiego wymiaru rzeczywistości bez ścisłego powiązania takiego przeżycia z powodzeniem w życiu doczesnym. Przyjąć należy, że cała przestrzeń egzystencji zawierała wówczas „znaki transcendencji". Pozycja społeczna („szlachetne urodzenie"), władza, siła fizyczna czy psychiczna, mądrość, bogactwo, liczne potomstwo – wszystko to było znakiem szczególnego błogosławieństwa nieśmiertelnej sfery boskości. Każda niemal czynność miała podwójne znaczenie – konwencjonalne i rytualne[119]. Można by zatem stwierdzić, że „człowiek epoki mitów" potrafił dostrzegać rytualny, symboliczny wymiar swej egzystencji w świecie. Cały świat, oprócz znaczenia dosłownego, doczesnego, miał dla niego także symboliczne odniesienie do boskiego świata *sacrum*[120]. Niemniej

---

[119] Jak dowodzi Eliade, na najbardziej archaicznych etapach kultury wszystko mogło stać się rytuałem, dzięki któremu człowiek pierwotny uczestniczył w egzystencji świata sakralnego. Rytualny aspekt ogarniał wszelkie istotne czynności archaicznego *homo religiosus*, nawet te, które dzisiaj uważa się za świeckie (na przykład takie jak seks, odżywianie się, praca, zabawa). Por. Marek Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia sacrum*, dz. cyt., s. 67.

[120] W ujęciu Wiesława Juszczaka, który odwołuje się do Waltera F. Otto, na najbardziej archaicznym poziomie kultury nie powinno się wręcz stosować opozycji *sacrum* i *profanum*, gdyż takiej opozycji wówczas nie było. Badacz pisze: *Przyjąć wypada (...), że na stopniu pierwotnym, w kulturach nie znających jeszcze podziału na „sacrum" i „profanum", w kulturach traktujących więc wszelkie działania jako „sakralne", mamy do czynienia z takim rodzajem przeżywania religijnego, które określić by wypadało jako rodzaj „powszechnego stanu mistycznego". Przeżycie takie, w trakcie przekształcania się „religijnej kultury" w laicką, w coś, czemu bardziej odpowiada miano „cywilizacji" – pod wpływem stopniowo ograniczających religię czynników, w skrajnych przypadkach sytuujących ją na obrzeżach życia zbiorowości – redukuje się i sprowadza wyłącznie do jednostkowych*

jednak, wbrew romantycznej wizji archaicznego *homo religiosus*, przyznać należy, że człowiek pierwotny, ów symboliczny czy też sakralny wymiar doświadczenia, często rozumiał w sposób bardzo „przyziemny” (konkretny i dosłowny). Sam Eliade przyznaje, że obrzęd samoofiarowania się bóstwa w kultach agrarnych niejednokrotnie polegał na całkiem konkretnym zabijaniu człowieka w zastępstwie boga[121]. Ofiary z ludzi poświadczone są w większości archaicznych kultów agrarnych, a choć brak jednoznacznych dowodów na ten temat u źródeł cywilizacji greckiej, to jednak można odnaleźć ich ślady. Zdaniem Frazera, instytucja „kozła ofiarnego”, funkcjonująca w starożytnej Grecji, jest właśnie echem dawnych sakralnych ofiar składanych z ludzi[122].

Innym znakiem nieodróżniania porządku eschatologicznego od życia doczesnego u ludów pierwotnych jest tzw. magia sympatyczna, której liczne ślady dostrzec można jeszcze na całej przestrzeni życia greckiej *polis*[123]. Nie należy jednak wyolbrzymiać roli praktykowania magii w archaicznej religijności i hipostazować jej w jakiś autonomiczny, prymitywny rodzaj świadomości, pierwsze ogniwo w historii ewolucji światopoglądu zmierzającej ku świadomości człowieka nowoczesnego[124]. Jest to jedynie sygnał, że ówczesny człowiek prawdopodobnie nie zawsze potrafił odróżnić symboliczny wymiar doświadczenia *sacrum*, od jego konkretnego przedstawienia. Podobny problem dotyczył, prawdopodobnie, również nieodróżniania porządku doczesnego i eschatologicznego oraz jednostkowego i wspólnotowego.

Mówiąc krótko, w „epoce mitów” sakralny sposób doświadczania egzystencji nie był precyzyjnie oddzielany od porządku doświadczenia siebie jako istoty doczesnej, zarówno w jednostkowym jak i społecznym tego wymiarze. Związek doczesnego życia człowieka z tym, co nieśmiertelne polegał wówczas, przede wszystkim, na społecznie przeżywanej wspólnocie z bogami, cyklicznie odnawianej w rytuałach religijnych. **Aby mogła się ukształtować archeiczna droga do nieśmiertelności musiało więc najpierw dojść do przemiany sposobu rozumienia i przeżywania związku podmiotu z tym, co nieśmiertelne: od uczestnictwa w cyklicznie i społecznie rozumianej wspólnoty z nieśmiertelną boskością do indywidualnych dróg do nieśmiertelności.**

---

przypadków. Wiesław Juszczak, *Pani na żurawiach. Realność bogów*, Aureus, Kraków 2002, s. 16--17.

[121] Por. Mircea Eliade, *Mity, sny i misteria*, dz. cyt., s. 229-232.

[122] Por. James G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, dz. cyt., s. 419-426. Por. także Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 102-103.

[123] Por. William K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. Andrzej Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 12.

[124] Por. paragraf: *Znaczenie prehistorycznych dziejów religii dla archeicznej drogi do nieśmiertelności*.

1.6 Upadek kultury pałacowej i powstanie dwojakiej religijności archaicznej *polis*

Wydarzeniem, które zapoczątkowało wspomnianą wcześniej przemianę był upadek kultury pałacowej i związana z tym laicyzacja postrzegania hierarchii życia publicznego. Niektórzy historycy podkreślają trwałość, kontynuację wierzeń wczesnogreckich w greckiej *polis*. Bogdan Kupis zauważył, że zniszczono w zasadzie tylko ośrodki władzy pałacowej. Niezmiennej struktury wierzeń eschatologicznych możemy więc dopatrywać się u ludu rolniczego. Niemniej jednak uznać należy, że fakt upadku sakralnej kultury miejsko-pałacowej w połączeniu z innymi zjawiskami doprowadziły do zmian w religijności Greków, które będą istotne z punktu widzenia archeicznej drogi do nieśmiertelności.

Vernant pisze:

> Najdawniejszy świat grecki, ukazywany nam przez mykeńskie tabliczki, staje się pod wieloma względami podobny do współczesnych mu królestw Bliskiego Wschodu (...) taki sam typ organizacji społecznej, podobny sposób życia, podobny świat ludzki. Kiedy natomiast pogrążamy się w lekturze Homera obraz ulega zmianie. W *Iliadzie* odkrywamy inne społeczeństwo, inny świat, jak gdyby Grecy wieku homeryckiego nie byli już w stanie pojąć oblicza cywilizacji mykeńskiej, z którą byli związani i którą według swoich wierzeń wskrzeszali poprzez pieśniarzy[125].

Zdaniem francuskiego badacza mitów, od XII w. p.n.e. wali się potęga twórców kultury mykeńskiej pod naporem plemion doryckich. Wraz z jej upadkiem ostatecznemu zniszczeniu ulega forma życia społecznego, której ośrodkiem była sakralnie pojmowana władza boskiego króla[126]. Tym samym, w pewnym stopniu, zostaje zniszczone przeżywanie przez ludzi „państwowych" rytuałów religijnych jako społecznego uczestnictwa w boskiej sferze rzeczywistości (społecznej wspólnoty ludzi i bogów odnawianej cyklicznie w rytuałach). Upadek cywilizacji mykeńskiej zbiega się z początkiem „pokolenia ludzkiego", oddzielonego od świata bogów[127]. Czasy pomiędzy upadkiem cywilizacji mykeńskiej a powstaniem archaicznej *polis* nazywane są „wiekami ciemnymi"[128]. Upadek kultury mykeńskiej, wtargnięcie Dorów na Peloponez, Kretę i Rodos, zastąpienie metalurgii brązu me-

---

[125] Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, dz. cyt., s. 24.

[126] Por. tamże, s. 24-25.

[127] Por. przypis 93.

[128] Nazwa ta pochodzi od angielskojęzycznego określenia czasów średniowiecznych (Dark Age). Por. Włodzimierz Lengauer, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, dz. cyt., s. 12.

talurgią żelaza, a grzebania ciał ich paleniem, otwierają nową epokę w duchowości Greków. Głęboką przemianę przechodzi ceramika – charakterystyczna jest teraz prostota, surowość, formy geometryczne, brak elementów mistycznych. Palenie zwłok zrywa ich łączność z ziemią, a zniknięcie boskiego króla oddala ludzi i bogów. Są to znaki tego, że egzystencja doczesna, ziemska, została wówczas precyzyjniej oddzielona od chtonicznej i uranicznej sfery boskości[129]. W mitologii ten proces odzwierciedla zwycięstwo bogów olimpijskich nad pokoleniem tytanów, nastanie władzy Zeusa oraz podział świata na ludzką i boską sferę egzystencji. Istotna jest tutaj zwłaszcza ofiara złożona Zeusowi przez Prometeusza, która ukazywać miała podział świata na osobne części przynależne bogom i ludziom. To wyznaczyło podstawowy sposób kontaktu ludzi greckiej *polis* z bogami olimpijskimi – ofiarę z byka (θυσία), a zarazem przypieczętowało śmiertelny los ludzi[130]. Dzięki dokładniejszemu wyznaczeniu granic między różnymi dziedzinami rzeczywistości – konstatuje Vernant – powstała „homerycka duchowość *polis*", która nawet w religii zmierza do usunięcia tajemnicy[131].

Laicyzacja religijno-społecznej wspólnoty z bogami, w efekcie długotrwałych przemian, doprowadzi do wyraźniejszego niż dotychczas wyodrębnienia się jednostkowo rozumianej podmiotowości. Umożliwi to dowartościowanie przeżywania jednostkowej doczesności bez odczuwania jej wyłącznie jako cząstki „sakralnej wszechcałości kosmosu" odbijającej się w strukturze społecznej. Możemy to dostrzec wyraźnie już w VII w. p.n.e., w obecnym w jońsko-eolskiej poezji „zachwycie nad osobistą doczesnością" i „buncie przeciwko śmierci"[132]. Warto jednak dodać, że nie chodzi tutaj o nowożytnie rozumiany indywidualizm podmiotu. Do pełnej laicyzacji przestrzeni publicznej jest jeszcze tak daleko, jak do definitywnego oddzielenia podmiotu od reszty świata i „zamknięcia go" w wewnętrzności przeciwstawionej światu. Jak wykazał Taylor, tak rozumiany podmiot obcy był światu starożytnemu[133]. Mimo to, proces laicyzacji religijno-społecznej przestrzeni egzystencji rozpoczął się już od upadku cywilizacji mykeńskiej, czyli – jak przyjmuje się – od początku epoki żelaza. Pismo, zapożyczone tym razem od Fenicjan, nie jest już wówczas tajemnicą królewskich skrybów, elementem władzy sprawowanej

---

[129] Por. Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór dokonany przez Hansa Ecksteina, tłum. Jerzy Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 25-26.

[130] Por. przypis 142.

[131] Por. Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, dz. cyt., s. 54.

[132] Zob. szerzej: paragraf *Dowartościowanie doczesności – budzenie się jednostkowej świadomości śmiertelnika*.

[133] Por. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, dz. cyt., s. 350-352. Por. także: Werner Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. Marian Plezia i Henryk Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 188.

przy użyciu tajemnych archiwów króla, ale służy wystawianiu na widok publiczny rozmaitych elementów życia społecznego i politycznego[134].

Dzięki temu wszystkiemu w archaicznej *polis* powstanie religijność, której pierwszorzędnym celem nie będzie już pielęgnowanie pierwotnej wspólnoty ludzi i bogów, ale spajanie społeczności śmiertelników, niejako „w opozycji" do świata bogów[135]. Błędem byłoby jednak wyobrażać sobie, że proces desakralizacji publicznej przestrzeni egzystencji człowieka wyłączył z życia ówczesnych ludzi chęć intensywnego przeżywania kontaktu z *sacrum*. Zdaniem Adama Krokiewicza, gdzieś od IX w. p.n.e. można zauważyć wręcz ożywienie zainteresowania ekstatycznie rozumianą religijnością[136], tym razem jednak raczej niezależnie, albo nawet w opozycji do struktur życia publicznego (pozbawioną wymiaru politycznego). W ten sposób, stopniowo, kształtuje się wyjątkowy fenomen greckiej religijności misteryjnej. „Wyjątkowy", gdyż istnieje coś, co odróżnia misteria archaicznej *polis* od innych postaci misteriów znanych z historii religii archaicznych[137]. Misteria greckiej *polis* charakteryzują się kompletnym niemal brakiem powiązania obrzędów inicjacyjnych z porządkiem społecznym i hierarchią życia publicznego[138]. Będzie się w nich przejawiać tendencja do koncentracji wyłącznie na pragnieniach eschatologicznych jednostki, poszukiwania przeżyć ekstatycznych, ignorowania porządku doczesnego związanego z życiem *polis*[139]. Dzieje się to równolegle do oficjalnego kultu bogów olimpijskich związanego z kolei, przede wszystkim, z porządkiem doczesno-politycznym. Nie należy jednak wyobrażać sobie tego jako osobnej religii misteriów, ale raczej jako wyraz odmiennego typu wrażliwości religijnej realizowanej obok oficjalnego kultu. Jeżeli można mówić o religii olimpijskiej i misteriach w sposób opozycyjny, to raczej w sensie odmiennych tendencji, odmiennych rodzajów duchowości, które przez nie się przejawiały. Tendencje owe i podstawy duchowe, które się z nimi wiążą, w dalszej części pracy nazywał będę odpowiednio „religijnością publiczną *polis*" i „religijnością misteryjną".

Podsumowując, należy podkreślić, że w wyniku laicyzacji przestrzeni życia publicznego człowiek greckiej *polis*, w przededniu działalności archeików, dążył będzie do wspólnoty z bogami już nie poprzez społeczno-polityczny wymiar obrzędów państwowej religijności, ale poprzez osobiste poszukiwanie doznań ekstatycznego zjednoczenia z ponadludzką sferą rzeczywistości. Tym ludziom nie wy-

---

[134] Por. Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, dz. cyt., s. 50.

[135] Pojawienie się greckiej *polis* umieścić należy między VIII a VII w. p.n.e. Por. tamże, s. 64.

[136] Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 71.

[137] Por. Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Słownik religii*, dz. cyt., s. 181.

[138] O „tradycyjnej", społeczno-religijnej wymowie misteriów zob. szerzej: Mircea Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne: narodziny mistyczne*, dz. cyt.; tenże, *Mity, sny i misteria*, dz. cyt., s. 233-279.

[139] Por. Kazimierz Banek, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI-V w. p.n.e. w Grecji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 173-175.

starczała już cykliczno-rodowa koncepcja nieśmiertelności. Zamiast niej pojawiają się wówczas pragnienia typowe dla czysto doczesnego rozumienia egzystencji „ziemskiej" człowieka i zarazem do soteriologicznie rozumianej drogi do nieśmiertelności. Znakiem tego jest pojawienie się dwóch typów religijności, które można zaobserwować w przestrzeni duchowości *polis*. Publiczny kult *polis* jest znacznie zlaicyzowaną wersją państwowej religijności minojsko-mykeńskich kultur pałacowych i koncentruje ludzi wyłącznie na życiu doczesno-wspólnotowym. Pragnienie osobistego kontaktu z boskością, jest więc teraz związane głównie z osobistym dążeniem do zapewnienia sobie szczęścia po śmierci poprzez kulty misteryjne. **Dokonała się zatem zmiana w pojmowaniu związku podmiotu z nieśmiertelną sferą rzeczywistości: przejście, od ustawicznego uczestnictwa w życiu cyklicznie i społecznie rozumianej wspólnoty ze sferą *sacrum* do indywidualnych poszukiwań ekstatycznego kontaktu z boskością. Owo przejście przygotowało „duchowy grunt", konieczny dla powstania archeicznej drogi do nieśmiertelności.** Doniosłość obydwu postaci religijności człowieka archaicznej *polis* jest jednak dla archeicznej drogi do nieśmiertelności na tyle istotna, że nie sposób sprowadzić jej do tego, co przedstawiłem dotychczas. Obydwa fenomeny duchowe *polis* należy omówić dokładniej i temu będą poświęcone dwa kolejne rozdziały.

2. Publiczna religijność *polis* a dążenie do nieśmiertelności: człowiek na zawsze pozostanie śmiertelnikiem

2.1 Kult uświęconej doczesności

Człowiek archaicznej *polis* żyje w świecie innym niż człowiek epoki mitów, gdzie granice pomiędzy *sacrum* i *profanum*, jednostką i zbiorowością (ród, państwo), światem doczesnym i światem pośmiertnym nie były wytyczone w sposób dokładny. W świecie prehistorycznym *akcent padał na następowanie po sobie pokoleń ludzkich odnawiających się niejako jedne w drugich poprzez nieprzerwaną cyrkulację pomiędzy światem żywych i światem umarłych: czas ludzki zdawał się (...) łączyć w cykliczną organizację kosmosu*[140]. Świątynie wyodrębniły się z przestrzeni publicznej zapewne między XI a VIII w. p.n.e.[141]. Pomimo że urzędy państwowe nadal łączyły w sobie funkcje świeckie i religijne, to religijność ta spełniała teraz nieco inne funkcje. Kult pozwalał na nawiązanie więzi z nieśmiertelnymi bogami, ale zarazem podkreślał nieprzekraczalną przepaść pomiędzy nimi a ludźmi. Znamienne, że podstawowym rytuałem publicznej religijności *polis* było powtarzanie prometejskiej ofiary z byka (θυσία), która to przypieczętowała rozdzielenie świata ludzkiego i boskiego, a zarazem sprowadziła na ludzi przeznaczenie „bycia ku śmierci”[142]. Obywatele *polis*, powtarzając ów rytuał, jak gdyby, w spo-

---

[140] Jean-Pierre Vernant, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, tłum. Katarzyna Filutowska, „Edukacja Filozoficzna”, 37 (2004), s. 78.

[141] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. Krzysztof Środa, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 49-51.

[142] Mit ofiary Prometeusza ciekawie interpretuje Vernant: *Mity opowiadające o ustanowieniu ofiary są pod tym względem jednoznaczne. (...) Rzecz dzieje się w czasach, kiedy bogowie i ludzie nie byli jeszcze oddzieleni: żyli razem, jadali przy jednym stole, dzielili ten sam szczęśliwy los, wolni od wszelkich cierpień. Ludzie nie znali konieczności pracy, chorób, starości, zmęczenia, śmierci oraz kobiet. Gdy Zeus został królem nieba i dokonał wśród bogów rozdziału honorów oraz funkcji, przyszedł moment, gdy trzeba było zrobić to samo wobec ludzi i bogów, wyznaczając dokładnie rodzaj życia stosowny dla każdej z tych ras. Miał się tym zająć Prometeusz. W tym celu przyprowadził przed zgromadzenie bogów i ludzi byka, którego zabił, a następnie poćwiartował, a uzyskane części rozdzielił na dwa stosy. Linia dzieląca ludzi i bogów to linia rozgraniczająca to, co w ofiarowanym zwierzęciu przypada jednym i drugim. Ofiara jest tu aktem uświęcającym i ustanawiającym po raz pierwszy po-*

sób symboliczny, reaktualizowali akt podziału kosmosu na boski świat nieśmiertelnych oraz świat istot doczesnych. Człowiek uzyskuje w ten sposób wyłączność we władaniu doczesnością, przynajmniej, dopóki pamięta o przestrzeganiu praw ustanowionych przez bogów i oddaje należny im szacunek (τιμή). Tym samym, obrzędy religijne *polis* zmierzają nie tyle do ekstatycznego zjednoczenia z bóstwem, jak można to było zaobserwować na przykład w religii minojskiej, ile raczej „pilnują granic" ustalonego porządku świata, przypominając człowiekowi o przypisanej mu na zawsze roli śmiertelnika i szacunku dla bogów, którzy oddali mu świat doczesny we władanie. Słuszny jest zatem pogląd, że bogowie i *polis* wzajemnie siebie potrzebowali, żeby ustanowić porządek życia doczesnego człowieka[143]. Publiczny kult *polis* podkreślał autonomię ludzkiego świata doczesności, a zarazem i to, że jest on darem Zeusa za wierność w walce przeciwko bogom przedolimpijskim. Nie był to jednak dar bezwarunkowy, ale taki, który obowiązuje dopóki ludzie przestrzegają boskiego prawa (θέμις), porządku ustalonego przez Zeusa, który wyraża się w podziale świata na ludzką doczesność i boską nieśmiertelność[144]. Ludzkim obowiązkiem jest podtrzymywanie w „doczesnej części kosmosu" pamięci o bogach, szacunku dla nich i ustalonych przez nich praw, z których najważniejszym jest przestrzeganie granicy pomiędzy bogami i ludźmi. Człowiek pod względem doskonałości bytowej znajduje się ponad zwierzętami, bo w przeciwieństwie do nich jest świadomy tego, że jego istnienie to ciągła walka ze śmiercią, którą ostatecznie przegra. Z tego względu, boską nieśmiertelność człowiek jest w stanie postrzegać jako przejaw najwyższej doskonałości: upragnionej, ale nieosiągal-

---

dział na ludzi i bogów. Jednak zbuntowany przeciw królowi bogów Prometeusz zapragnął ich zwieść, tak by zapadło rozstrzygnięcie korzystne dla ludzi, i przygotowując części martwego byka, zastawił pułapkę. Pierwsza partia pod warstewką apetycznego tłuszczu skrywała gołe kości, natomiast w drugiej, pod warstwą tego, co najbardziej obrzydliwe, czyli skóry i wnętrzności, ukryte były najlepsze kąski. Pierwszy wybierał, jako najdostojniejszy, Zeus, który choć zorientował się w podstępie, pozwolił się oszukać, by tym lepszą później obmyślić zemstę. Wybrał zatem porcję pozornie najbardziej smakowitą, w której pod kawałkami tłuszczu leżały niejadalne kości. Oto dlaczego na ofiarnych ołtarzach ludzie palą w kadzidlanym ogniu kości przeznaczone dla bogów, a mięso, czyli tę część, z której Zeus zrezygnował, zachowują dla siebie. Prometeusz wyobrażał sobie, że przydzielając je ludziom zapewnia im lepszy los. Przy całej swojej przebiegłości nie przewidział jednak, że jego dar okaże się zatruty. Zjadając mięso, ludzie podpisali na siebie wyrok śmierci. Uległszy żołądkowi, będą odtąd żyć jak zwierzęta zamieszkujące ziemię, wodę i powietrze. Ludzie znaleźli przyjemność w zjadaniu ciała zwierzęcia, z którego uszło życie, oddali się przemożnej potrzebie jedzenia i pozwolili, by ich nigdy nie nasycony, wiecznie odradzający się głód naznaczył ich jako stworzenia, których siły stopniowo wygasają i wyczerpują się, jako stworzenia podległe zmęczeniu, starości i śmierci. Natomiast bogowie, którzy zadowolili się dymem ze spalonych kości, żywiąc się zapachem, dali świadectwo przynależności do rasy, której natura jest całkiem odmienna od ludzkiej. Oni są Nieśmiertelnymi – istotami wiecznie żywymi, młodymi, w których nic nie przemija i które nie mają nic wspólnego z zepsuciem. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 69-71. Por. także Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 166-169.

[143] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 14-15. Por. także: Jacek Grzybowski, *Miecz i Pastorał...*, dz. cyt., s. 54.

[144] Por. Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 34.

nej dla rodu ludzkiego. Człowiek powinien otaczać kultem nieśmiertelnych, ale zarazem wyrzec się pragnienia stania się jednym z nich. Nie jest mu dane nawet „dotykać” miejsc, w których mogą przebywać nieśmiertelni bogowie. W ówczesnej świątyni, jako siedzibie bóstwa, zakazano obecności zwykłych śmiertelników, znakiem czego było umiejscowienie sprawowania kultu przy ołtarzu zewnętrznym[145]. Słynne hasło wyroczni delfickiej γνῶθι σαυτόν (*poznaj samego siebie*), zdaniem Vernanta, znaczyło wówczas: pamiętaj że jesteś śmiertelnikiem, a nie bogiem, nie żyw grzesznej nadziei, że się nim staniesz[146]. Bogowie byli szczególnie zazdrośni o każdy sukces człowieka, który mógłby go wznieść ponad jego status skończoności i w ten sposób naruszyć boskie przywileje[147]. Sukces taki, w każdej chwili mógłby zostać potraktowany jako pycha, bezczelność w stosunku do bogów (ὕβρις)[148]. Ten, kto wykazał się zuchwałością wobec boskiego podziału świata, w każdej chwili mógł zostać ukarany odebraniem rozsądku, szaleństwem, obłędem (ἄτη)[149]. Publiczna religijność *polis* skupiała się przede wszystkim na spełnianych obowiązkowo rytuałach, których celem było zapewnienie pomyślności doczesnej (w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym), rozumianej pozytywnie, jako „przychylność bogów”, bądź negatywnie, jako zabezpieczenie przed potencjalną karą. Niekiedy mówi się wręcz, że kult bogów olimpijskich zmierzał w kierunku religii strachu, w najdawniejszym słownictwie Greków nie istnieją bowiem terminy opisujące miłość do boga, i dziwną rzeczą byłoby dla nich stwierdzenie, że ktoś kocha Zeusa[150].

Wyjątek od reguły sztywnego podziału świata na część boską i ludzką zastosowano jedynie wobec herosów, którzy jako półbogowie (ἡμίθεοι), podobnie jak ludzie doświadczali cierpienia i śmierci, a z drugiej strony swą egzystencją sięgali niejednokrotnie świata boskiego. Także ich los pośmiertny był odmienny od tego, co spotykało zwykłych śmiertelników: po śmierci nie trafiali do Hadesu, tylko na wyspy szczęśliwe, gdzie radowali się w wiecznej błogości – niemal takiej, jak życie bogów. Tym niemniej dotyczyło to przede wszystkim postaci legendarnych (jak

[145] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 61-62.
[146] Por. tamże, s. 100.
[147] *Kiedy od Homera przechodzimy do szczątkowo zachowanej literatury epoki archaicznej, jak również do tych pisarzy epoki klasycznej, którzy zachowują archaiczny światopogląd - jak np, Pindar, Sofokles, a w dużej mierze także Herodot – uderza nas przede wszystkim głębokie wrażenie ludzkiej niepewności i bezradności (ἀμηχανία), które wiążą się z religijnym przekonaniem o wrogości istot boskich - nie w tym sensie, że bóstwo jest postrzegane jako zło, ale że wszechpotężna Moc i Mądrość zawsze powstrzymuje Człowieka, odmawiając mu możliwości wzniesienia się ponad swój stan. (...) bogowie są zazdrośni o każdy sukces, każdą radość, które na chwilę mogłyby wznieść naszą śmiertelność ponad jej zwykły status skończoności i w ten sposób naruszyć wyłącznie boskie przywileje.* Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 32.
[148] Por. tamże, s. 34.
[149] Por. tamże, s. 12-15, 43.
[150] Por. tamże, s. 39-40.

na przykład Heraklesa), które wyrażały równie legendarną pierwotną bliskość świata boskiego i ludzkiego. Nie tylko w epoce archaicznej, ale także przez cały okres klasyczny status herosa był ograniczany przez religię *polis* do wąskiej grupy obywateli, których moc wydawała się w jakiś sposób nadludzka, zaś zaszczyt zaliczenia do tej grupy wybrańców mógł spotkać człowieka jedynie po śmierci[151]. **Ogółowi obywateli kult publiczny niósł zatem przesłanie o istnieniu granicy pomiędzy ludźmi a bogami, której żadne wysiłki człowieka zmienić nie mogą.**

Jak już wspomniałem, w *polis* nie było granicy między kapłaństwem a funkcją urzędnika. Istniały stanowiska kapłańskie o charakterze urzędowym, a z drugiej strony każdy urząd publiczny zawierał aspekt kapłaństwa[152]. Wspólnym interesem, którego wszyscy obywatele powinni pilnować było przestrzeganie boskiego prawa (θέμις), szczególnie w zakresie obowiązkowych rytuałów *polis*. Boska kara za ὕβρις spadała bowiem nie tylko na jednostkę, ale i na wszystkich, którzy byli z nią związani. Odpowiedzialność za rytualne grzechy przechodziła z ojca na syna[153], a gdy były one szczególnie ciężkie, mogły być także postrzegane jako przyczyna niepomyślności całego *polis*[154], przynajmniej dopóki nie dojdą do głosu tendencje do zindywidualizowania podmiotu. Nawet wtedy jednak, oskarżenie o bezbożność,

---

[151] Rohde nazywa to „wyniesieniem do godności herosa" i rozpatruje w kategoriach cudu, który w żaden sposób nie zmniejsza przepaści pomiędzy bogami i ludźmi. Por. Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy...*, dz. cyt., s. 171. Por. także: Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, dz. cyt., s. 55-60.

[152] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 67-68.

[153] *Jakkolwiek niesprawiedliwe, wydawało się to prawem natury, które trzeba zaakceptować: ponieważ rodzina pełniła funkcję jednostki moralnej, życie syna stanowiło przedłużenie życia ojca i zgodnie z tym prawem syn dziedziczył moralne zobowiązania swego rodziciela tak samo, jak dziedziczył jego finansowe długi. Wcześniej czy później dług domagał się spłacenia, jak Pytia powie Krezusowi. Przyczynowym połączeniem zbrodni i kary była moira, coś, czego nawet bóg nie mógł przełamać – Krezus musiał ukończyć albo wypełnić to, co rozpoczęło się zbrodnią popełnioną przez jego przodka pięć pokoleń wcześniej*, Eric R. Dodds, *Grecy i Irracjonalność*, dz. cyt., s. 37-38.

[154] Μίασμα – skalanie, zmaza, nieczystość rytualna. Kazimierz Mrówka wyjaśnia czym jest μίασμα w kontekście archaicznego rozumienia zabójstwa: *W archaicznych czasach uważano, że każde zabójstwo musi zostać pomszczone. Była to najbardziej rudymentarna i opierająca się na najprostszym rachunku ekonomicznym (tzn. oko za oko, jeden za jeden) forma sprawiedliwości. Z prawem „pomsty" wiązało się przekonanie, iż każda śmierć znaczyła piętnem ród lub nawet całą społeczność, z której pochodził zabity człowiek. Była to „miasma", zmaza. Uważano ją za rodzaj fizycznej choroby i nie dostrzegano w niej splamienia moralnego. Można się było z niej oczyścić jedynie przez dokonanie aktu zemsty. Śmierć za śmierć była koniecznym aktem religijnego „katharsis", czyli oczyszczenia ze zmazy, z „miasma". Wierzono bowiem, iż zamordowany człowiek nie może wejść do świata cieni, zanim nie zostanie pomszczony. Przedstawiciel rodu musiał więc zabić zabójcę swego krewnego. W przeciwnym razie, po pewnym czasie dusza zamordowanego powracała do ciała i sama dręczyła fizycznie zabójcę bądź krewnego, który nie spełnił obowiązku „katharsis". Nie zdjęta przez krwawą zemstę „miasma" była dziedziczona przez następne pokolenia. Jeśli nie można było wskazać zabójcy, a co za tym idzie, niemożliwe było pomszczenie ofiary, wówczas prawodawca danej społeczności mógł rzucić klątwę na ukrywającego się sprawcę. Sądzono, że akt anatemy ma moc oczyszczenia ze zmazy*. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 158-159. Zob. szerzej: Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press, 1996.

jak to pokazuje przykład Sokratesa, było bardzo poważnym zarzutem w stosunku do jednostki. Doczesno-wspólnotowy aspekt był na tyle istotny w kulcie publicznym, że Vernant stwierdził, iż jest to Weberowska religia światowa, w której nie chodzi o to, żeby oderwać jej uczestników od świata doczesnego, ale raczej odwrotnie – o osadzenie ich w doczesności, zintegrowanie z miastem i ziemską egzystencją[155]. W odniesieniu do Grecji archaicznej oraz klasycznej kult *polis* był po prostu częścią życia społecznego i w tym sensie był „religią świecką", w której zbawienie własnej duszy, w sensie osobistego uczestnictwa w życiu boskim, czy jej losów pośmiertnych było nieistotne[156].

Publiczny kult bogów olimpijskich jednoczył ludzi we wspólnotę śmiertelników, dla których nieśmiertelne życie bogów było równie upragnione, co nieosiągalne, a śmierć równie niepożądana, co realna – jedyną zaś przestrzenią dozwolonej nieśmiertelności pozostała przestrzeń obywatelska (biologiczno-kulturowa, społeczna).

2.2 Miejsce bogów i ludzi w świecie – statyczna koncepcja podmiotowości

Podałem wcześniej, że wraz z upadkiem „epoki mitów" świat bogów i ludzi ulega radykalnemu rozdzieleniu. Mimo to, w greckim politeizmie, w przeciwieństwie do tradycji judeochrześcijańskiej, nie ma mowy o Bogu transcendentnym wobec świata. Człowiek grecki nie postrzegał porządku boskiego jako pozaświatowego. Jeżeli można mówić o jakimś rozdzieleniu świata bogów i ludzi, które dokonało się wraz z upadkiem „epoki mitów", to raczej w tym sensie, że świat bogów oddalił się ludzkiej doczesności na tyle, by można było mówić o jakimś względnie autonomicznym świecie człowieka, ale nie aż tak daleko, żeby stał się osobnym, pozakosmicznym porządkiem rzeczywistości. Przeciwnie, porządek kosmiczny wciąż obejmował zarówno ludzki, jak i boski wymiar istnienia, które tworzyły wówczas, by tak powiedzieć, odrębne istotowo sfery jednej egzystencji kosmicznej. „Odrębne istotowo", gdyż generalną zasadą kultu publicznego *polis* było to, że żaden z bogów olimpijskich nie może stać się człowiekiem a żaden człowiek bogiem[157]. Mimo to, owe bóstwa są rasą istot kosmicznych – mają takie same cechy jak ludzie, od których różnią się właściwie jedynie ogromem mocy przypisanej bo-

[155] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 67.

[156] Por. tamże, s. 10-15.

[157] Cornford ujmuje to bardzo wyraźnie: *A cardinal principle of Olympian theology is that man cannot become a God or „immortal", neither can God become man.* Francis M. Cornford, *From religion to philosophy*..., dz. cyt., s. 118.

skiemu sposobowi istnienia[158]. Podstawowym atrybutem owej mocy jest nieśmiertelność. Nie należy jednak rozumieć tego w sensie współczesnej teologii. W odróżnieniu od obecnych chrześcijan Grecy nie stwierdzali istnienia Boga, aby następnie zastanawiać się nad jego atrybutami[159]. Boskość była przez nich ściśle wiązana z wymiarem doświadczenia człowieka. Jak w czasach prehistorycznych, tak i w archaicznej *polis*, boską obecność wyobrażano sobie jako coś nad-zwyczajnego. Wszędzie tam, gdzie w przyrodzie objawiała się moc przekraczająca możliwości pojmowania „śmiertelnika", uważano ją za manifestację tego, co nieśmiertelne – istot boskich[160].

> Chrześcijanin powiada: „Bóg jest miłością", Grek natomiast: „Miłość jest „*theos*" albo „bogiem". (...) Wyposażony w taką mentalność, obdarzony taką wrażliwością na ponadludzkie właściwości wielu zjawisk, które nam się przytrafiają i które mogą nas przeszyć nagłym, lecz niepojętym bólem albo oszołomić radością, grecki poeta mógł napisać na przykład tak: „Rozpoznanie się przez przyjaciół to *theos*"[161].

Atrybut nieśmiertelności, przypisywany bogom, był więc ściśle powiązany z doświadczeniem „bycia śmiertelnikiem" – przypisanego człowiekowi sposobu istnienia w świecie. Faktycznie, w archaicznej *polis* powszechnie przeciwstawiano ludzką moc istnienia, ponadludzkiej egzystencji bogów.

Tym samym, pomimo że w religii *polis* bogowie byli częścią świata, to jednak pomiędzy nimi a ludźmi istniała przepaść nie do przebycia, a jej symboliczną granicę wyznaczało podleganie śmierci[162]. W świecie religii olimpijskiej, można powiedzieć, że **śmierć stanowiła nieprzekraczalną granicę ontologiczną pomiędzy ludźmi-śmiertelnikami a nieśmiertelnymi bogami**. Pomimo iż wierzono wów-

[158] *Kim są bogowie? Są to – jak to już dawno słusznie zauważono – naturalne siły przedstawione w wyidealizowanych postaciach ludzkich; są to wysublimowane, upersonifikowane aspekty człowieka; są to siły ludzkie, które przybrały przepiękny wygląd. Krótko mówiąc, bogowie naturalnej religii greckiej są tylko i wyłącznie „potężniejszymi i wyidealizowanymi ludźmi", przewyższają nas zatem w aspekcie „ilościowym", ale nie różnią się od nas „jakościowo".* Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, *Od początków do Sokratesa*, tłum. Edward I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 46-47.

[159] Por. William K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt. s. 12.

[160] Vernant stwierdza, że nie powinno się uważać religii starożytnych Greków za religię natury czy też prostą personifikację jej zjawisk: *Grom, burza, wysokie szczyty nie są Zeusem, lecz należą do Zeusa, który stoi ponad nimi, ponieważ ogarnia je Mocą rozciągającą się na zjawiska nie tylko fizyczne, ale także psychologiczne, etyczne lub instytucjonalne. Moc staje się bóstwem, gdy gromadzi pod swoją władzą wielość „efektów" dla nas zupełnie ze sobą nie związanych, dla Greków jednak wzajemnie spokrewnionych z racji wyrażającej się przez nie tej samej siły – jednej, lecz działającej w różnych obszarach.* Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 10-11.

[161] William K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt. s. 12.

[162] Synonimiczne określenie dla rzeczownika „ludzie" (ἄνθρωποι) to „śmiertelnicy" (βροτοί, θνητοί), zaś dla pojęcia „bogowie" – „nieśmiertelni" (ἀθάνατοι).

czas, że śmierć biologiczna nie jest ostatecznym kresem ludzkiego istnienia, to jednak życie po śmierci nie było czymś, czego można byłoby pożądać, ale raczej tym, od czego trzeba było uciekać[163]. W ówczesnych obrzędach pogrzebowych chodziło o to, żeby otworzyć zmarłemu wejście do Hadesu i sprawić, żeby zniknął na zawsze ze świata doczesnego, gdzie nie ma już dla niego miejsca[164]. Pośmiertne istnienie człowieka nie było niczym innym jak „cieniem" utraconej egzystencji w świecie doczesnym[165]. Mówiąc krótko, w religii *polis* **człowiekowi przypisywano rolę śmiertelnika, ponieważ moc jego istnienia ograniczona jest zmęczeniem, chorobą i ostatecznie zgonem – stygmatami śmiertelnej natury człowieka.**

Bogowie olimpijscy nie uosabiają absolutu ani nieskończoności, ale raczej doczesne życie człowieka pozbawione piętna słabości, zmęczenia, choroby i zgonu. Ich nieśmiertelność to suma wartości egzystencji ziemskiej takich jak piękno, siła, młodość, powiększona o atrybut niewyczerpalności czasowej, „nieustający rozbłysk życia", nieosiągalny dla człowieka[166]. Ukrytym pragnieniem ówczesnego człowieka greckiego było nieśmiertelne życie bogów, ale zostało ono zakazane pod groźbą straszliwej kary, przed którą ostrzegał los Prometeusza – tego, który wbrew woli Zeusa usiłował wprowadzić inny porządek świata[167]. Należy zaznaczyć, że nieśmiertelność bogów olimpijskich to wyraz dążeń człowieka, które są nieosiągalne, niemożliwe do spełnienia w życiu doczesnym, a które, mimo to, pozostają kierunkiem jego działania, niby drogowskaz zjawiający się na horyzoncie, ale widoczny wciąż tylko z oddali. Na tych, którzy jednak traktują ów drogowskaz jako cel do osiągnięcia (chcą zostać bogami, stać się nieśmiertelni) czeka zasłużona kara. Osobiste życie nieśmiertelne, które mogłoby być przedmiotem aspiracji, jest dla ówczesnego Greka nieosiągalne w przestrzeni publicznej *polis*, a samo dążenie do jego uzyskania – zakazane.

---

[163] W *Odysei* Achilles wypowiada znamienne słowa na temat ludzkiej egzystencji w Hadesie: *Walałbym do dzierżawcy iść pod biedną strzechę na parobka, i w roli grzebać z ciężkim znojem, niż tu panować nad tym cieniów marnych rojem!* Homer, *Odyseja*, tłum. Lucjan Siemieński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, XI 500.

[164] Por. Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy...*, dz. cyt., s. 22-23.

[165] *Póki człowiek żyje, może poruszać członkami i wprawiać w ruch inne przedmioty. Kiedy traci świadomość, dusza uchodzi z ciała lub nie może działać. Śmierć wreszcie oddziela duszę od ciała na zawsze. Jęcząc, zmierza ona wówczas do Hadesu, jako zwykły cień u Homera, gdyż bez więzi z ciałem nie może już stwarzać życia ani ruchu.* Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 106. Por. Homer, *Iliada*, tłum. Franciszek K. Dmochowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, XVI 850.

[166] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 14.

[167] Por. Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*, 521-616, w: tenże, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, tłum. Jerzy Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999. Por. także Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 74.

Publiczna religijność greckiej *polis* ograniczała ludzkie aspiracje egzystencjalne do wymiaru społeczno-doczesnego. W ten sposób podmiotowość człowieka została wyrażona w sposób radykalnie statyczny – jej domeną miała być wyłącznie doczesność, odseparowana zarówno od nieśmiertelnego świata bogów, jak i ludzkiego losu pośmiertnego. Faktem jest, że człowiekowi „homeryckiej duchowości *polis*" trudno jest przypisać podmiotowość w sensie w pełni odrębnego jednostkowego „ja"[168]. Ponieważ jednak kult publiczny *polis* czyni z życia doczesnego jedyne miejsce egzystencji ludzkiej, uznać można, że wyznacza w ten sposób radykalnie statyczną koncepcję podmiotowości ludzkiej. Znakiem tego jest fakt, iż wszystko co określa tożsamość człowieka wiąże się z życiem doczesnym. Nawet to, co pozostaje z niego po śmierci, to jedynie cień doczesności, echo pozostałe po jego nieistniejącym już życiu śmiertelnika. **W religii olimpijskiej człowiekowi przypisywano statyczną rolę śmiertelnika, ponieważ moc jego istnienia ograniczona jest zmęczeniem, chorobą i ostatecznie zgonem – stygmatami śmiertelnej natury człowieka.**

2.3 Dowartościowanie doczesności – budzenie się jednostkowej świadomości śmiertelnika

Ograniczenie aspiracji ówczesnego człowieka do świata doczesno-wspólnotowego można uznać zarówno za przyczynę pesymizmu eschatologicznego, jak i powód do skupienia się na wartościach związanych z osobistym życiem doczesnym. Od czasów neolitycznych aż do tego czasu akcent padał na następowanie po sobie pokoleń ludzkich, w cyklicznym nurcie sakralnie postrzeganego odnawiania się życia poprzez następne pokolenia. Taka koncepcja była powszechna aż do ok. VII w. p.n.e. Wówczas to, w świecie greckim, wraz z narodzinami poezji lirycznej, zostaje przedstawiony nowy obraz człowieka. Wartością staje się coś, co możemy nazwać „życiem uczuciowym osoby" – przyjemność, emocje, miłość, piękno, młodość[169]. W ten sposób, stopniowo, „jednostkowe ja" wyodrębnia się ze świadomości bycia częścią wspólnoty, co będzie bardzo ważne w procesie kształtowania się archeicznej drogi do nieśmiertelności. Kiedy jednak jednostka zwraca się w stronę własnego życia emocjonalnego, przynosi to zarówno przyjemność, jak i ból. Czło-

[168] Dodds ironizuje, że u Homera jedyną odnotowaną funkcją *psyche* względem żywego człowieka jest czynność opuszczania go przez nią. Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność,* dz. cyt., s. 27. Por. także Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy...*, dz. cyt., s. 8-11.

[169] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, dz. cyt., s. 78; Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność,* dz. cyt., s. 37-38; Por. szerzej: Werner Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, dz. cyt., s. 185-208.

wiek czuje się odtąd włączony w nieodwracalny przepływ zjawisk. Czas, w jakim rozgrywa się ludzka egzystencja, przedstawia się zatem jako siła destrukcji, rujnująca w sposób nieunikniony wszystko to, co nadaje życiu wartość[170].

W ten sposób rodzi się dogłębna świadomość własnej śmiertelności, horror doczesności, nieodwracalnego biegu historii, którego nie mogą już zaspokoić dawne koncepcje cyklicznego stawania się. Od tej pory człowiek greckiej *polis* żyje w świecie częściowo świeckim już – w poczuciu osobistej tragedii własnej śmiertelności i wrażeniu oddalenia od boskości. Rodzi się zatem chęć buntu wobec takiego stanu rzeczy i zwiększa zainteresowanie religijnością alternatywną wobec kultu *polis*.

2.4 Nieśmiertelność jako prze-trwanie w doczesności – wpływ publicznej religijności *polis* na soteriologiczny wymiar filozofii archeików

Publiczna religijność *polis*, poprzez podkreślanie dystansu ludzi i bogów, wpisuje się w nurt desakralizacji prehistorycznej, uświęconej wizji społecznej wspólnoty z bogami. Miało to niebagatelne konsekwencje dla ukształtowania się archeicznej drogi do nieśmiertelności.

Dzięki oddalaniu się świata bogów z przestrzeni społecznej, boski i ludzki wymiar egzystencji stawały się coraz bardziej odrębne. Pamiętać należy jednak, że nie mówimy tu o pozaświatowym porządku boskości – był jeden świat, w którym zawierała się boska i ludzka sfera rzeczywistości. Różnice pomiędzy ludźmi i bogami można określić odwołując się do różnicy sposobu doświadczania rzeczywistości. Boski sposób widzenia rzeczywistości postrzegano jako ponadhistoryczny,

---

[170] *Poeci tego okresu posługują się językiem Homera, ale podejmują inne tematy, bliższe współczesności, dają odbicie warunków ówczesnego życia i wyrażają przeżycia ówczesnego człowieka. Archiloch z Paros (połowa VII w. p.n.e.) uważa, że człowieka, który zmarł, po prostu spotyka krzywda. „Zmarły nie ma wśród żyjących ni rozgłosu, ani czci!". Poeta-żołnierz, wieczny tułacz, doświadczony ciężko przez życie, nie dba o męstwo (porzuca tarczę w walce) ani sławę pośmiertną, która – jak wiemy – była ideałem bohaterów Homerowych. Nie znaczy to, by ideały Homerowe zanikły bezpowrotnie. U innych poetów tego okresu, Kallinosa z Efezu, Tyrtajosa i Mimnemosa z Kolofonu, śmierć na polu walki pozostaje tytułem do sławy i zapewnia nieśmiertelność w pamięci potomnych. Również i dla Solona dobra sława u ludzi jest czymś wartym starań i ustawicznej troski. Niewielki ma sens, wobec nieuchronności śmierci i konieczności pozostawienia wszystkiego, nieokiełznana chciwość i pogoń za coraz to większym majątkiem. Refleksje nad starością, nieuchronnością śmierci i tym, co nas po niej czeka, a raczej świadomość, że nic nie czeka, nie zniechęciły Anakreonta (połowa VI w. p.n.e.) do korzystania z radości życia. Jeśli na starość zapłakał na myśl o mrokach Tartaru, to chyba nie ze strachu przed oczekującą go nicością, lecz z żalu za tym, co wkrótce miał utracić, za życiem. W refleksji nad śmiercią zaczyna pojawiać się myśl o wartości życia.* Bogdan Kupis, *Myśl starożytna wobec nieuchronnego kresu życia*, dz. cyt., s 30.

tak jak ponadhistoryczne były wyznaczone przez nich prawa. Światopogląd boski charakteryzuje więc to, jak „nieśmiertelni" patrzą na rzeczywistość, światopogląd ludzki zaś jest sposobem postrzegania kosmosu przez istoty śmierci podległe. Rozróżnienie to będzie bardzo ważne w archeicznej drodze do nieśmiertelności. Z jednej strony, w filozofii archeicznej będzie mowa o dwóch obliczach jednego świata: nieśmiertelnym, boskim podłożu (*physis-arche*) – czyli wiecznym obliczu rzeczywistości oraz jego postaci widzialnej dla zmysłów ludzkich, w której wszystko podlega śmierci. Z drugiej strony, archeicy będą sugerowali istnienie dwóch możliwych sposobów doświadczania rzeczywistości przez podmiot. Droga do nieśmiertelności, jak przekonamy się w drugiej części niniejszej książki, będzie związana z różnymi metodami spowodowania „przeskoku" w myśleniu o rzeczywistości przez podmiot: z myślenia kreującego doczesny obraz świata, na „światopogląd archeiczny", który ma odzwierciedlać to, jak świat przedstawia się z punktu widzenia boskiego, nieśmiertelnego *arche*.

Równie istotne było wyodrębnienie się jednostkowego podmiotu z sakralnie postrzeganych struktur społecznych i docenienie jego pragnień. Bez tego trudno byłoby mówić o jakiejkolwiek osobistej soteriologii. Ponieważ zaś religijność publiczna *polis* nie zapewniała ówczesnemu człowiekowi żadnej możliwości realnego transcendowania osobistej śmiertelności, to w ten sposób wzmagała jego motywację do poszukiwania innych możliwości egzystencjalnej nieśmiertelności. Śmierć biologiczna dla ówczesnego człowieka greckiego była nieodwołalnym kresem, po którym czekało go tylko przerażające życie cienia w Hadesie, czego za wszelką cenę chciano uniknąć. Rytuały pogrzebowe niejako zmuszały zmarłych do odejścia do Hadesu, czyniły ich egzystencję przeszłością. Dlatego najskrytsze pragnienia skupiały się na tym, aby żyć nieśmiertelnym, wiecznie młodym, boskim rozbłyskiem, co jednak niemożliwe było do osiągnięcia. Kult sankcjonował kategoryczność podziału na nieśmiertelnych bogów i ludzi-śmiertelników.

Jedynym sposobem dalszego trwania, oprócz żałosnej egzystencji cienia, był ślad pozostawiony po sobie w egzystencji *polis*, której cząstkę stanowił za życia. Nieśmiertelność poprzez potomstwo oraz pamięć społeczną (bliskich i współobywateli) to swoiste prekursorstwo wobec współczesnej nieśmiertelności świeckiej[171]. Kult heroicznych czynów Achillesa opiewanych przez Homera w *Iliadzie* był w jakiś sposób wzorcem nieśmiertelnej sławy wielkich obywateli *polis*, a sława piewcy czynów Achillesa, w jakimś sensie przygotowała horacjańskie *non omnis*

---

[171] Prof. Szyszko-Bohusz próbuje dowieść, że następowanie po sobie pokoleń jest czymś więcej. Jego zdaniem poprzez geny dziedziczy się również świadomość w jakimś stopniu. Zob. Andrzej Szyszko-Bohusz, *Nieśmiertelność genetyczna. Czy dziedziczymy świadomość?*, Wydawnictwo BARBARA, Kraków 1996. Na temat nieśmiertelności świeckiej zob. także: Ireneusz Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, W drodze, Poznań-Kraków 2013, s. 303-313.

moriar – nieśmiertelną sławę twórcy sztuki[172]. Tym niemniej, w wymiarze osobistym, jedyną przestrzenią egzystencji ówczesnego człowieka greckiego pozostawała doczesność, a przytoczone powyżej metody transcendencji własnej śmiertelności, to już nie sakralnie postrzegany czas społecznej cyrkulacji egzystencji pomiędzy światem żywych i umarłych, ale tylko świecka tradycja – a więc, ostatecznie, nie jest to dla ówczesnych Greków realna nieśmiertelność, a jedynie środki znieczulające nieuchronność śmierci biologicznej, odejścia do przerażającej krainy umarłych.

Reasumując, należy podkreslić, że religia bogów olimpijskich nie zapewniała żadnej możliwości realnego ocalenia podmiotu przed zagładą w wyniku śmierci biologicznej. Kult publiczny, poprzez naśladowanie ofiary prometejskiej, akcentował poczucie zjednoczenia ludzi we wspólnotę śmiertelników, poezja liryczna zwróciła uwagę na uczucia jednostki, budząc świadomość osobistego życia w doczesności. Religijność publiczna i poezja liryczna wspólnie wzbudziły w jednostce pragnienie osobistej nieśmiertelności, którego jednak nie mogły w żaden sposób zaspokoić. Problem unicestwienia podmiotu w chwili śmierci został wyeksponowany, ale w żaden sposób nie rozwiązano go, co w jakiś sposób uznać można za egzystencjalną przyczynę poszukiwania alternatywnych sposobów transcendencji śmierci – w tym także „archeicznej drogi do nieśmiertelności”.

[172] Bogdan Kupis twierdzi podobnie: *Religia Homerowa nie łudzi człowieka obietnicą wiecznej szczęśliwości (...) Tyle pozostaje z człowieka, ile pozostaje z jego czynów, z jego działalności, która, stając się wzorem postępowania dla potomnych, zapewni mu w ich świadomości nieśmiertelność.* Bogdan Kupis, *Myśl starożytna wobec nieuchronnego kresu życia*, dz. cyt., s. 28.

3. Religijność misteryjna: nieśmiertelność poprzez śmierć dla doczesności

Czym jest religijność misteryjna?

Pojęcie „misteriów greckich” związane jest z historycznymi formami religijności starożytnej Grecji. W kontekście epoki archaicznej wymienić należy zwłaszcza misteria eleuzyjskie, dionizyjskie i orfickie. W językach nowożytnych termin „misterium” używany jest zazwyczaj na określenie tajemnicy. Znaczenie to odwołuje się do Nowego Testamentu, w tym kontekście mówimy na przykład o „misterium Męki Pańskiej”. Zachowanie tajemnicy było także istotnym elementem misteriów greckich, co symbolizowała *cista mystica* – drewniany kosz z zamykanym wieczkiem[173]. Sam termin „misteria” (μυστήρια) pochodzi od pojęcia μύω (mrużę oczy, zamykam usta) bądź μυέω (wprowadzam w misteria). Z łacińskiego przekładu wyrazu „misteria” pochodzi idea inicjacji, wtajemniczenia. W myśl tej terminologii Walter Burkert podkreśla, że misteria to

> (...) ceremonie inicjacyjne, kulty, w których dopuszczenie do uczestnictwa uzależnione jest od pewnych rytuałów, spełnianych na osobie inicjowanego. Konieczność zachowania tajemnicy i w większości przypadków nocna pora obrzędów są składnikami tych zamkniętych spotkań[174].

W tym rozdziale głównym obiektem rozważań nie są jednak same „misteria”, ale „religijność misteryjna”. Wyrażenie „religijność misteryjna” nie odnosi się do któregoś z wymienionych wcześniej postaci kultu, opisuje raczej fenomen pewnego rodzaju postawy duchowej, która objawiała się właśnie w kultach misteryjnych, ale nie tylko, co przedstawię w dalszej części niniejszego rozdziału. Badania poświęcone tutaj religijności misteryjnej mają na celu zrekonstruowanie domniemanego wpływu doświadczeń, idei i koncepcji religijnych wiązanych z misteriami

[173] Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 45-46.
[174] Tamże, s. 46.

greckimi i typową dla nich postawą duchową, na soteriologiczny wymiar filozofii archeików[175].

Nie określa się dzisiaj misteriów greckich mianem religii, którą można byłoby porównać na przykład z religią chrześcijańską. Brak struktur społecznych, określonego *credo* religijnego i innych cech charakteryzujących zorganizowane systemy religijne spowodowało naturalną śmierć instytucji misteriów[176]. Misteria istniały obok kultu publicznego, uczestnictwo w nich nie było obowiązkowe, ewentualna przynależność związana była zawsze z osobistym wyborem inicjowanego[177]. Burkert określa misteria mianem „religii prywatnej", zależnej od osobistej decyzji, której motywem było osiągnięcie pewnej formy zbawienia jednostki dzięki zbliżeniu z bóstwem[178]. Potrzeba taka mogła wytworzyć się dzięki częściowej laicyzacji przestrzeni życia publicznego, jaka dokonała się wraz z upadkiem kultur pałacowych. W archaicznej *polis* zostały zerwane więzy z sakralnym rozumieniem hierarchii życia publicznego, ale nie wygasiło to pragnienia intensywnego przeżywania kontaktu z *sacrum*. Ekstatyczne doznania religijne, w następstwie laicyzacji państwowej religijności, które uwolnione zostały od swego znaczenia politycznego, nie zniknęły jednak. Zdaniem Krokiewicza, od IX wieku p.n.e., wraz z ekspansją trackiego Dionizosa, zaobserwować można wręcz ożywienie zainteresowania ekstatycznymi nurtami religijności[179]. Pozbawione wcześniejszego znaczenia politycznego, służą teraz wyłącznie zaspokajaniu pragnienia „osobistego" kontaktu z boskością.

Faktycznie, w misteriach istotny był zwłaszcza wymiar doświadczenia bóstwa. Siła połączenia z boskością, ustanowiona ekstatycznym doświadczeniem, miała zapewniać jednostce szczęście w życiu pozagrobowym. Pośmiertny los opisywany przez Homera, dobrze chyba oddaje wyobrażenie ówczesnych Greków na temat tego, co czeka po śmierci tych, którzy nie są wtajemniczeni. Wraz ze śmiercią podmiot niejako „rozpada się" na rozkładające się (palone) ciało i nieświadomy siebie cień, którego egzystencja w Hadesie przypomina bezrozumne błąkanie się,

---

[175] Niektóre fragmenty rozważań niniejszego rozdziału wykorzystałem w artykule: Marek Jastrzębski, *Wtajemniczeni: archaiczne misteria greckie, orfizm, jatromanci – nieśmiertelność poprzez śmierć dla doczesności*, w: *Tajemnica w tekstach kultury*, red. Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska, Marcin Pliszka, stowarzyszenie tutajteraz, Instytut Filologii Polskiej i Lingwistyki Stosowanej. Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Siedlce 2011, s. 17-26.

[176] Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 112.

[177] *W każdym razie misteria stanowią, jak się zdaje, szczególną formę kultu spełnianego w szerszym kontekście praktyki religijnej. Tak więc stosowanie terminu „religie misteryjne" jako ogólnej i wyłącznej nazwy dla zamkniętego systemu jest niewłaściwe. (...) W starożytnym świecie misteria nie były niczym obligatoryjnym i nieuniknionym; dochodził w nich do głosu element osobistego wyboru, indywidualnej decyzji. Wtajemniczenie nie było w sposób konieczny związane z przynależnością do określonego rodu czy rodziny*. Tamże, s. 51.

[178] Por. tamże, s. 57.

[179] Por. s. 57 niniejszej książki.

bez pamięci o sobie. Inaczej dzieje się w przypadku osoby wtajemniczonej w misteria. *Szczęśliwy ten, kto miał pełny wgląd w misteria* – stwierdza autor *Hymnu do Demeter – Nie wtajemniczony profan, nie zazna po śmierci tego samego losu, lecz przebywać będzie w Ciemnościach*[180]. Jak mamy rozumieć owo rozróżnienie?

Poszukując odpowiedzi, być może warto głębiej jeszcze zastanowić się nad naturą związku człowieka z boskością, który ustanowiony został podczas misteriów. Okres przygotowania do misteriów polegał na oczyszczeniu rytualnym, które miało „wyłączyć" *mystę* z jego sytuacji doczesnej, świeckiej i tym samym przygotować go na stanie się jakby „pustym naczyniem" – gotowym do napełnienia przez boga (ἔνθεος). Przebieg ceremonii polegał prawdopodobnie na afektywnym utożsamieniu wtajemniczanego z losem jego boga[181]. Dotyczyło to zwłaszcza przeżycia jego śmierci (czyli zejścia do Hadesu) i zmartwychwstania. Dzięki temu, w pewnych przypadkach, inicjowany mógł się czuć rzeczywiście jak bóg, z którym się utożsamiał. Burkert twierdzi, że mogło to mieć miejsce szczególnie w przypadku osobowości szczególnie uzdolnionych w kierunku mediumicznym[182]. Tak czy inaczej, przynajmniej w niektórych przypadkach dochodziło do prawdziwego „opanowania" *mystę* przez boga (ἐνθουσιασμός), z którym utożsamiał się podczas obrzędów.

W pewien sposób, człowiek wtajemniczony stawał się „włączonym w bóstwo", które dbało o niego jak o cząstkę siebie. Ponieważ zaś inicjacja dotyczyła przejścia bóstwa przez śmierć, tym samym, domniemywać można, że wtajemniczony miał być „przeprowadzony przez bóstwo do świata pośmiertnego" wraz z zachowaniem przynajmniej cząstki świadomości siebie. Jedno jest wszakże pewne: po zakończonej inicjacji wierny miał poczucie swej wewnętrznej przemiany, osobistego związku z boskością. Zyskiwał przekonanie, że od tego momentu jest, w pewien sposób, „wybrańcem bóstwa", które nie opuści go w życiu, a przede wszystkim pomoże mu w przejściu na tamten świat i, dzięki temu, jego „żywot eschatologiczny" będzie wyjątkowy, wyznaczony przez bóstwo.

Podsumowując, należy podkreślić, że „religijność misteryjna" opisuje fenomen „postawy duchowej" wobec świata, którą przyjmował inicjowany. Wyraża się

---

[180] Cytuję za: Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 84. Obraz zaświatów w świetle fenomenu religijności misteriów rekonstruuje Karolina Sekita. Zob. Karolina Sekita, *Złote tabliczki orfickie. Życie po śmierci w wierzeniach starożytnych Greków*, Uniwersytet Warszawski. Instytut Filologii Klasycznej, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2011, s. 25-48.

[181] *(...) w przypadku Dionizosa przedmioty „wniesione" do misteriów miały odpowiadać mitowi o rozszarpaniu; mogło to te dotyczyć fallosa w linknonie. Wtajemniczanie nosili wieńce z czarnej topoli, ponieważ właśnie to drzewo miało rosnąć w podziemnym świecie, do którego należał Dionizos Chthonios. Intronizacja Dionizosa Chthoniosa dokonana przez jego ojca Zeusa, a zwłaszcza zabawki i zwierciadło, wyraźnie odnoszą się do jakiejś wzorcowej inicjacji; jeden raz sam Dionizos nazywany jest mystes, tak jak i Attis jest utożsamiany ze swymi wyznawcami.* Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 145-146.

[182] Por. tamże, s. 89.

ona w dążności do przeżyć ekstatycznych, ogarnięcia ludzkiej osoby ponadludzką boskością. „Misteryjna wrażliwość religijna” skoncentrowana jest na przeżyciu zjednoczenia człowieka z boskością w celu ustanowienia soteriologicznego połączenia pomiędzy człowiekiem i jego bogiem.

3.1 Sposoby przejawiania się religijności misteryjnej w społeczeństwie archaicznej *polis*

Ponieważ określiłem religijność misteryjną jako postawę duchową, wyrażającą się w dążności do ekstatycznego połączenia z boskim wymiarem egzystencji, warto powiedzieć o sposobach jej przejawiania się w greckiej *polis*.

Burkert mówi o trzech grupach społecznych związanych z misteriami: wtajemniczeni „mistrzowie duchowi”, duchowieństwo związane z sanktuariami oraz zgromadzenia wyznawców w postaci klubów (θίασοι)[183]. Z pewnego punktu widzenia, do tej pierwszej zaliczyć można również półboskich herosów (ἡμίθεοι).

W stronę „boskich mężów”: od ἡμίθεοι do ἰατρομάντεις

Losy herosów opisywane przez mity są, w jakiś sposób, „wzorcowe”[184]. Można nazwać ich „wielkimi wtajemniczonymi” – nie w sensie jakiejś wiedzy tajemnej, ale poprzez występujące w ich życiu wyjątkowe połączenie z boskością[185]. Herosi zachowują pamięć o sobie także po śmierci i dzięki temu mogą uniknąć losu cienia w Hadesie. Wszystko to dlatego, że nie jest to „pamięć osobista”, ale „pamięć archetypowa”[186]. Nie chodzi zatem o przechowywanie, przypominanie i odtwarzanie doznanych wrażeń, ale o nieustanną świadomość tego, co łączy z boskim wymiarem egzystencji.

W mitach owe związki z boskością wyrażane były na sposób genealogiczny – jedno z rodziców herosa najczęściej było bóstwem. Półbogowie byli niejako „mniej śmiertelni” od zwykłych śmiertelników. To, co było w nich śmiertelne to pozostałość ludzka, zaś o ich wyjątkowości decydowało owo boskie dziedzictwo, które się w nich przejawiało (na przykład boska siła Heraklesa – syna Zeusa).

Życie herosów odzwierciedlało wzorzec „wyjątkowych wybrańców bogów”. W ich przypadku boskość, z którą byli oni połączeni, wywodziła się ze związków

---

[183] Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 84.

[184] Problem ἡμίθεοι poruszam tutaj tylko w ogólnym zarysie, stąd konieczne są pewne uproszczenia. Zob. szerzej: Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy...*, dz. cyt., s. 88-114.

[185] Warto zauważyć, że w misteriach eleuzyjskich Herakles uchodził za najważniejszego wtajemniczonego. Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 141.

[186] Por. Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 59.

genealogicznych. Nic więc dziwnego, że ludziom takim jak na przykład Pitagoras, znacznie przerastającym przeciętność zwykłych śmiertelników, wyszukiwano boskich przodków[187]. Dotyczy to zwłaszcza osób, których mądrość wynikała z nadzwyczajnych umiejętności kontaktu ze światem *sacrum*, przez co określić ich można mianem „mistrzów duchowych", „herosów duchowości". W naukowych opracowaniach nazywa się ich „mistrzami w dziedzinie religii", „charyzmatykami", „wędrownymi terapeutami"[188], *jatromantami* (od gr. ἰατρόμαντις: ἰατρός – lekarz, μάντις – wróżbita). Zalicza się ich również do tzw. zjawiska greckiego szamanizmu[189].

Były to postacie mniej lub bardziej owiane legendą, często twórcy lub przywódcy wspólnot religijnych, natchnieni misjonarze. Uznawano ich za osobistości na tyle wyjątkowe, że niejednokrotnie przyznawano im status boski bądź półboski. Uważa się ich za prekursorów filozofii, łączących rolę kapłana, maga, wieszcza i mędrca – „terapeutów dusz" oczyszczających swych uczniów, przygotowując na poznanie rzeczywistości ponaddoczesnej[190]. Można też powiązać ich z „pierwotnym orfizmem", który z czasem dopiero rozwinął się w rozbudowany zestaw rytuałów misteryjnych[191].

Powszechnie przypisywano im nadzwyczajną wiedzę o sprawach ludzkich i boskich oraz możliwości, które świadczyły o tym, że egzystencjalnie przekroczyli już ograniczenia związane z życiem doczesnym. Wymienia się w tym kontekście między innymi doskonałe panowanie nad pragnieniami, przewidywanie przyszłości, cudotwórstwo, wszechobecność, pamięć swych poprzednich egzystencji, nie-

---

[187] Pitagoras miał być uważany za syna Hermesa (DL VIII, 4) i Apollina Hyperborejskiego (DL VIII, 11).

[188] *Dobrą charakterystykę charyzmatyka podaje papirus z Derveni: to ten, „kto ze świętości czyni sztukę – mistrz w dziedzinie religii. Oznacza to, że – tak jak w innych dziedzinach rzemiosła – istnieje pewne odwołanie do tradycji, do sztuki przekazywanej przez mistrza, do jakiegoś prawdziwego lub duchowego „ojca"; równocześnie przekazanie tej sztuki przyjmuje kształt telete. Corpus hippokratejskie podaje dobrze znane paralele między słynną Przysięgą i Prawem – Nomos. Gwarancja ciągłości i wewnętrznej spójności opiera się na strukturze przypominającej rodzinę. Podobnie też jak inni mistrzowie sztuki, charyzmatyk działa na własne ryzyko i jedynie własną korzyść. (...) zazwyczaj wędrowny terapeuta wiódł życie człowieka z marginesu, nękanego przez ubóstwo i wystawionego na wrogość, pogardę i pośmiewisko społeczeństwa. Nie miał za sobą żadnego poparcia ze strony jakiejś organizacji czy wspólnoty.* Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 84-85. Por. także: tenże, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trans. Margaret E. Pinder and Walter Burkert, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992, s. 41-46.

[189] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 97-98.

[190] Por. Francis M. Cornford, *Czy filozofia jońska była naukowa?*, tłum. Wojciech Wrotkowski, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2001 nr 2, s. 12-14. Por. także: Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 118.

[191] Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 57.

mal dowolnie szybkie przemieszczanie się w przestrzeni[192]. Spośród nich najbardziej znane postacie to Orfeusz, Epimenides, Abaris, Aristeas, Zalmoksis, Hermotimos, Empedokles i Pitagoras.

Legendy i mity, które krążyły o owych mistrzach, ich postawie duchowej, niezwykłych możliwościach, boskich niemal życiorysach, wszystko to stanowiło „ich wspólną naukę" o związku człowieka z boskością – naukę o istnieniu możliwej dla człowieka egzystencjalnej apoteozy, a zarazem inspirujący wzorzec do naśladowania w dążeniu do połączenia z boską nieśmiertelnością.

Wyrocznie, kapłani i sanktuaria

Kolejna grupa społeczna, którą można łączyć z religijnością misteryjną to duchowieństwo związane z sanktuariami greckimi. Burkert stwierdza, że rola duchowieństwa sanktuariów w kontekście greckich misteriów była niewielka[193]. Niemniej jednak, jeżeli bierzemy pod uwagę szerszy kontekst, to znaczy nie tylko same misteria, ale w ogóle dążność ku ekstatycznemu zjednoczeniu z boskością, przekraczanie granic ludzkiej doczesności, to należy się nad tym zastanowić. Mówi się bowiem choćby o „wpływie" apollińskich kapłanów na misteria dionizyjskie, który poprzez sublimację postaci Dionizosa doprowadził do kreacji ruchu orfickiego. Giorgio Colli twierdzi, że Apollo wyzwala rozum ludzki z chaotycznych sił pierwotnej, zwierzęcej boskości dionizyjskiej. Później, dzięki temu, może się pojawić orficki wyzwoliciel – Dionizos-Zagreus – ta sama boska energia dionizyjska, jednak uszlachetniona i wyzwolona, oczyszczona z „tytanicznej dzikości instynktów". Dionizos tracki – bóg-zwierze, jak pisze o nim Colli, zostaje pokonany (ucywilizowany) przez moc poznania (Apollo) i staje się bogiem, który dawno temu został opanowany przez zwierzęcość tytanów, i pozostała w nich z niego tylko ta moc jedności (odkrywana w ekstazie)[194]. Moc ta uszlachetniona przez Apolla staje się świadomą boskich korzeni, mocą jednoczącą człowieka z bytem kosmicznym.

---

[192] Cornford zauważa, że osoby, których mądrość polegała na nadzwyczajnych umiejętnościach kontaktu ze światem *sacrum* znane były i szczególnie poważane w całej Eurazji. Znani byli jako jatromanci, prorocy, wieszczowie, jasnowidze, szamani. Por. Francis M. Cornford, *Principium Sapientiae...*, dz. cyt., s. 90-96. Por. także: Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Słownik religii*, dz. cyt., s. 116--117. O „dowodowej" wartości cudów dokonywanych przez *jatromantów* zob. Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Phlilosophies*, New York, Allworth Press 2002, s. 102-103; Dariusz Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, FRONDA, Warszawa 2007, s. 260-262. Zagadnienie cudownych zjawisk wiązanych z *jatromantami* omawiam szerzej w dalszej części rozdziału (paragraf: *Symbolika świętego czasu i przestrzeni w doświadczeniach typowych dla religijności misteryjnej*).

[193] Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 85.

[194] Por. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 38.

Rola wieszczenia apollińskiego wydaje się istotnym przejawem religijności misteryjnej.

> Wieszczenie obejmuje swoim zasięgiem poznawanie przyszłości i objawianie tego poznania, oznajmianie go. Dokonuje się to za pośrednictwem boskiego słowa, za pośrednictwem przepowiedni. Poprzez słowo bóg pozwala człowiekowi poznać swoją mądrość, a brzmienie pochodzących od boga słów, ich porządek i ich nieład ujawniają, że w wieszczeniu nie ma się do czynienia ze słowami ludzkimi, lecz boskimi. To decyduje o zewnętrznych cechach przepowiedni: stąd płynie jej dwuznaczność, niejasność, trudna do rozszyfrowania aluzyjność jej niezdecydowanie[195].

W trakcie wieszczenia Pytia wpadała w trans ekstatyczny, stawała się napełniona bogiem (ἔνθεος) i przemawiał przez nią Apollo, którego słowa interpretowali i układali w heksametry kapłani Apollina. W dalszej części rozdziału powrócę jeszcze do problemu związku wyroczni i wieszczej ekstazy z religijnością misteryjną[196]. Na razie zanotujmy tylko, że rola wyroczni delfickiej, wieszczenia i stanów ekstatycznych z tym związanych była ważna dla religijności misteryjnej. Więcej, można zauważyć silny wpływ osób związanych z religijnością apollińską (kapłani, wyrocznie, wieszcze poświęceni Apollinowi) na religijność misteryjną.

Zgromadzenia wyznawców

Ludzie o silnych pragnieniach przeżyć ekstatycznych często łączyli się w „stowarzyszenia", które nazywano *thiasos* lub *koinon* (wspólnota)[197]. Ważne, żeby wyraźnie odróżnić misteryjne θίασοι od wspólnot pierwszych chrześcijan[198]. W przeciwieństwie do religii chrześcijańskiej, misteryjne stowarzyszenia charakteryzował brak ściśle określonego *credo*, organizacji, solidarności społecznej i koherencji kultu[199]. Religijność misteryjna mogła się realizować za pomocą różnych

---

[195] Tamże, s. 26.

[196] Zob. paragraf: *Apollo i uczestnictwo w pozaczasowej, boskiej wizji świata*.

[197] Por. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 85.

[198] Jaeger wypowiadając się w tej sprawie krytykuje Otto Kerna i Erwina Rohdego ironizując: *Czytamy o zorganizowanej orfickiej wspólnocie religijnej, której zasady prawdopodobnie przyszły ze Wschodu. Wspólnota ta miała nauczać pierwszej religii objawionej; co więcej, jest ona prawdziwym kościołem, w którym jest wszystko, co chrześcijanin uznałby za właściwe. Wtajemniczeni są jej parafianami, obrzędy orfickie – sakramentami, żebraczy kapłani – apostołami; późniejsze hymny orfickie stanowią jej parafialny zbiór hymnów, a wobec tego pochodzą z najbardziej odległej starożytności. Brakuje jej tylko dogmatu, i wychodzi to natychmiast na jaw w teogoniach przypisywanych Orfeuszowi. Onomakritos musi uchodzić za dogmatycznego teologa, za – by tak rzec – Orygenesa orfickiego kościoła. Jednakże ten pociągający obraz nazbyt ściśle odtwarza pewien ustalony aprioryczny wzorzec.* Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 117-118.

[199] *Ogólny brak organizacji, solidarności i koherencji w antycznych misteriach, może – z żydowskiego czy chrześcijańskiego punktu widzenia – jawić się jako pewna słabość. Równoważą ją jed-*

bogów, różnych kultów (różnych sił kosmicznych). Zgromadzenia wyznawców zorganizowane wokół kultu poszczególnych bogów, były w religijności misteryjnej raczej „wehikułami" prowadzącymi do pewnego rodzaju przeżycia religijnego. Znakiem tego było, że

> *Mystes* wtajemniczony w określonego boga nie był w żaden sposób strzeżony przed zwróceniem się dodatkowo ku innemu bogu. (...) Zupełnie zwyczajne było łączenie przez jedną osobę funkcji kapłańskich różnych kultów[200].

W misteriach chodziło wyłącznie o pogłębienie relacji z bóstwem, niezależnie od wyznania. Inicjowany, składając przysięgę zachowania tajemnicy o misteriach, przysięgał na własnych bogów, którym oddawał cześć. Nie stawał się „konwertytą", a tylko pogłębiał związek z bogami, których czcił dotychczas. Pewną różnicę można wprawdzie dostrzec w orfizmie, który przenosił oczyszczenia misteryjne na praktykowany „orficki tryb życia" (Ὀρφικὸς βίος), niemniej jednak misteryjne zgromadzenia wyznawców, także orfickie, w przeciwieństwie do wspólnot chrześcijańskich, nigdy nie wytworzyły trwałej organizacji[201]. Funkcjonowały najczęściej na marginesie *polis*, nie mając ambicji organizowania się w jakieś struktury polityczne. Były to z reguły zgromadzenia równych sobie ludzi, członkowie pozostawali niezależni, zwłaszcza na płaszczyźnie ekonomicznej, w pełni wtopieni w kompleksowe struktury *polis* czy rodu[202]. Tego typu ugrupowania religijne najczęściej nie posiadały też stałej hierarchii czy charyzmatycznego przywódcy. Niemniej jednak pamiętać należy o braku obowiązujących kanonów w tej kwestii. Rodzajem θίασος był wszak także i związek pitagorejski pod przywództwem charyzmatycznego mistrza, do pewnego stopnia zaangażowane w życie społeczne *polis*. Jak mówi Burkert:

> Charyzmatyk mógł zebrać swój własny *thiasos*; jakiś duchowny mógł z powodzeniem zostać charyzmatykiem; zarówno wędrowny prorok, jak i *thiasos* mógł związać się z miejscowym sanktuarium; relacje te jednak nie

---

nak pewne zalety, które łatwo mogą budzić sympatię. Brak rozgraniczeń o charakterze religijnym oraz brak poczucia tożsamości w grupie oznacza nieobecność jakichkolwiek sztywnych granic pomiędzy współzawodniczącymi kultami jak również brak idei herezji, nie mówiąc już o ekskomunice. Pogańscy bogowie, nawet bogowie misteriów, nie są o siebie wzajemnie zazdrośni; tworzą, by tak rzec, „społeczeństwo otwarte". Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 106.

[200] Tamże, s. 107.

[201] Por. tamże, s. 108-112.

[202] Por. tamże, s. 86.

miały istotnego znaczenia dla samych organizacji. Każdy mógł łatwo powrócić do całkowitej niezależności i żyć dalej na swój własny sposób[203].

3.2 Religijność misteryjna: poznanie elementem drogi do nieśmiertelności

3.2.1 Mistyczne źródło wiedzy

Z punktu widzenia przedmiotu niniejszej książki zbadanie sposobów ujawniania się religijności misteryjnej w poznaniu jest bardzo ważne. Uważam bowiem, że **archeiczna droga do nieśmiertelności jest przedłużeniem sposobu poznawczego odniesienia się do rzeczywistości typowego dla religijności misteryjnej.** Chodzi szczególnie o domniemane mistyczne źródło wiedzy (ekstaza), a także archeiczną strukturę rzeczywistości ujętą w doktrynę w taki sposób, aby służyła celom soteriologicznym.

Ekstaza, milczenie, tajemnica misteriów

Niewiele wiemy o przeżyciach typowych dla religijności misteryjnej na podstawie informacji o przebiegu obrzędów. Grecy bardzo poważnie traktowali zakaz wyjawiania ich tajemnicy. Oczywiste jest jednak, że były to doświadczenia wykraczające poza zwykły, codzienny sposób percepcji rzeczywistości i swojego miejsca w niej. Celem misteriów były właśnie owe doświadczenia. Często sugeruje się ich kontekst terapeutyczny[204], różnorako jednak rozumiany. Interpretacja może prowadzić do podkreślania czysto naturalnego, emocjonalnego charakteru przeżyć misteryjnych, bądź dostrzegania w nich znaku – użyjmy późniejszego terminu – doświadczenia Absolutu. Niewątpliwie interpretacja zależy tutaj w dużej mierze od indywidualnej wiary bądź niewiary w nadprzyrodzony charakter przedmiotu przeżycia ekstatycznego, gdyż ku niemu właśnie zmierzały misteria. Tymczasem jednak abstrahuję od wiary czy niewiary w nadprzyrodzony charakter przedmiotu ekstatycznych doświadczeń misteriów greckich, aby zastanowić się nad samym fenomenem doświadczenia ekstatycznego (ἔκστασις).

Termin ἔκστασις odniesiony do misteriów oznaczać ma stan „zachwytu”, „uniesienia”, „wyjścia poza siebie”. Zdolność wywoływania ekstazy wśród uczestników kultu przypisuje się najczęściej misteriom dionizyjskim[205]. Doświadczenie

[203] Tamże, s. 86.
[204] Por. tamże, s. 65.
[205] Guthrie uważa, że celem wszelkiego rodzaju obrzędów orgiastycznych, do których należy zaliczyć właśnie obrzędy poświęcone Dionizosowi, było stać się napełnionym bogiem (*entheos*) Por.

„wykroczenia poza siebie" podczas obrzędów polegać miało na czasowym unieważnieniu podziału pomiędzy światem boskim i ludzkim, zatarciu się granicy pomiędzy bogami i ludźmi[206]. Do opisu tego fenomenu używano terminu ἐνθουσιασμός (boskie uniesienie, szał, włączenie w bóstwo, opętanie przez boga) i ἔνθεος (natchnienie, owładnięcie, wypełnienie bóstwem). Gerardus van der Leeuw twierdzi, że ekstaza jest warunkiem, a wypełnienie bóstwem celem tego typu doświadczeń[207]. Jednym słowem chodzi o to, żeby wyjść poza zwykły, normalny sposób doświadczania siebie i rzeczywistości (ἔκστασις) po to, żeby na chwilę przynajmniej zatrzeć granicę pomiędzy sferą ludzkiej doczesności i boskiej nieśmiertelności, jaką ustanawiał publiczny kult *polis*.

Niezależnie od tego jakbyśmy dzisiaj oceniali tego typu doświadczenia, dla starożytnych Greków oznaczały one ponad-normalny sposób doświadczania przez człowieka swojej egzystencji w świecie. Napełnienie boskością uczestników obrzędu czy wręcz czasowe zawładnięcie człowieka przez bóstwo powodować miało, że doświadczał on w sobie jego obecności – więcej, czuł się nim[208]. Można powiedzieć, że nakaz milczenia o tym, co działo się podczas misteriów, nie dotyczył tylko zakazu wypowiadania się na ten temat. Przypuszczalnie, za zakazem mówienia o misteriach krył się „nad-zwyczajny" charakter wydarzeń dziejących się tam, czyli to, co zwykliśmy określać mianem „nadnaturalnego", „ponadświatowego"[209]. Wydarzenia dziejące się podczas misteriów, z powodu swego „nadludzkiego" charakteru były zakazane (ἀπόρρετα) i niewypowiadalne (ἄρρητα). Najbardziej tajemnicza zaś wydaje się kulminacja wydarzeń dziejących się podczas misteriów – trans ekstatyczny i zstąpienie boskości w człowieka (ἔνθεος, ἐνθουσιασμός). Wszystko co można by na ten temat powiedzieć byłoby zbyt banalne, zbyt „ziemskie", zbyt „ludzkie". Z tego punktu widzenia, to nic innego jak profanacja – sprowadzenie boskiego charakteru misteriów do wydarzeń czysto ludzkich. Milczenie na temat takich doświadczeń jest więc rzeczą oczywistą. Być może, w podobny sposób można wytłumaczyć również znikomą ilość informacji na temat doświad-

---

William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, „The Earlier Presocratics and the Pythagoreans", Cambridge University Press, 1962, s. 372. Misteriom eleuzyjskim także przypisuje się pewne euforyczne przeżycia, ale – jak twierdzi Burkert – nie ekstazę w pełnym tego słowa znaczeniu. Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 194.

[206] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 88-89; Kazimierz Banek, *Mistycy i bezbożnicy...*, dz. cyt., s. 62-63.

[207] Por. Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 424.

[208] Van der Leeuw stwierdza jeszcze bardziej dosadnie – *człowiek w ekstazie sam jest bogiem*. Tamże.

[209] Por. Rudolf Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Bogdan Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 32-35. Otto nie analizuje tego problemu specjalnie odnośnie misteriów greckich, ale w stosunku do „tajemniczości" i „misteryjności" w ogóle.

czeń mistycznych archeicznych mędrców. W jakiś sposób uzasadnia to także dość odmienne relacje i opinie na ten temat wśród starożytnych.

Dionizos i Apollo: boskie szaleństwo ekstazy

Mimo aury tajemniczości otaczającej doświadczenia ekstatyczne, typowe dla greckiej religijności misteryjnej, wydaje się, że można jednak coś powiedzieć na ten temat. Eric Dodds zwraca uwagę, że Grecy w napadach epileptycznych widzieli świadectwo opętania boskością[210]. Można więc mniemać, iż doświad-czenia o podobnych niepokojących objawach, mogły być dla nich znakiem stanu owładnięcia człowieka boskością. Wydaje się on wówczas pod pewnym względem „nienormalny", zachowuje się jak ktoś „szalony". Grecy posługiwali się pojęciem szaleństwa zsyłanego przez bogów, które nazywano manią (μανία), a Platon nawet klasyfikuje różne doświadczenia tego typu[211]. Stanom boskiego szaleństwa patronowali głównie dwaj bogowie, Dionizos i Apollo.

Szaleństwo zsyłane przez Dionizosa: choroba psychiczna czy wyzwolenie od ograniczeń?

Przykład „szału dionizyjskiego" zdaje się wzbudzać zasadne wątpliwości co do „boskiego" źródła doświadczeń ekstatycznych. W dionizyjskim nurcie religijności misteryjnej stan ekstatyczny siłą rzeczy kojarzy się z szaleństwem. Szalony był kiedyś sam Dionizos (z winy Hery). Homer nazywa Dionizosa szalejącym (μαινόμενος – *Iliada* VI, 132). Wiele lat później Plutarch pisze o rozwiązłości, dzikim podnieceniu, szaleństwie wiązanym z Dionizosem[212]. To obecność Dionizosa w winie wywołuje euforyczny stan upojenia alkoholowego[213]. Jego czcicielki w stanie opętania bogiem rozszarpywały i zjadały na surowo dzikie zwierzęta, dlatego nazywano je *menadami*, to znaczy szalonymi kobietami. Sam Orfeusz, według niektórych wersji mitu, zginął rozszarpany przez *menady* podczas szału zesłanego na nie przez Dionizosa[214]. Dodds twierdzi, że na całym świecie, wśród ludów ar-

---

[210] *(...) dla Greków epilepsja była „świętą chorobą" par excellence lub to, iż nazwali ją epilepsis, co – podobnie jak słowa „udar", „atak", „napad" – sugeruje interwencję demona[1]. Należałoby jednak domyślać się, że idea rzeczywistego opętania, w odróżnieniu od czysto psychicznej ingerencji, powstała zasadniczo na podstawie obserwacji przypadków, w których objawiała się druga lub zmieniająca się osobowość (...) Powstaje wrażenie, że nowa osobowość, zwykłe znacznie różniąca się od dawnej pod względem charakteru, zakresu wiedzy, a nawet głosu i wyrazu twarzy, nagle obejmuje władzę nad organizmem, przemawiając w pierwszej osobie, a o dawnej wyrażając się w trzeciej.* Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 60-61.

[211] Por. przypis 223 niniejszej książki.

[212] Por. Kazimierz Banek, *Mistycy i bezbożnicy...*, dz. cyt., s. 65.

[213] Z pewnego punktu widzenia można powiedzieć, że to sam Dionizos był upajającym pierwiastkiem obecnym w winie, które przecież uważane było za jego dar.

[214] Miało być to karą za oddalenie się Orfeusza od kultu Dionizosa na rzecz Apollina. Por. Karl Kerényi, *Mitologia Greków*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 507-509.

chaicznych, powszechne jest przekonanie, że zaburzenia psychiczne są powodowane przez siły nadprzyrodzone[215]. Czy w obliczu tych faktów można zasadnie twierdzić, że ekstaza dionizyjska była czymś więcej niż objawem jakiegoś rodzaju dewiacji?

W tym kontekście warto dla porównania wspomnieć o szamanach – archaicznych specjalistach od ekstazy[216]. W szamanizmie dziwne zachowanie, a nawet choroba psychiczna, jest często interpretowane jako oznaka wybrania kogoś przez duchy na pośrednika pomiędzy nimi a plemieniem[217]. Dręcząc „potencjalnego szamana", wywołując jego ekscentryczne zachowania i skłonności, dają tym samym znak społeczności, że jest ich wybrańcem. Można powiedzieć, że dziwne zachowanie jest tutaj oznaką tego, że oto inny, „nieludzki" świat, „wdziera się" do duszy człowieka. W takich przypadkach jedynym sposobem wyleczenia jest poddanie się procesowi wtajemniczenia szamańskiego. Szaleństwo jest bowiem, w tym przypadku, zaburzonym, „niekontrolowanym" sposobem przejawiania się duchów poprzez „wybrańca". Ma on zdolność kontaktowania się z nimi, ale ponieważ nie jest jeszcze szamanem, wszystko dzieje się w sposób przypadkowy i chaotyczny. Podczas wtajemniczenia duchy od nowa „składają" osobowość inicjowanego, w którą ponownie zostaje „wpisane" połączenie dwóch rzeczywistości: świata ludzi i świata duchów – tym razem już „prawidłowo". W ten sposób staje się on szamanem – specjalistą od stanu ekstazy. Może przechodzić w transie do świata duchów kiedy tylko zachodzi taka potrzeba[218]. Widzimy zatem, że również w szamanizmie szaleńcze zachowania człowieka uznawane są za efekt działalności sił nadprzyrodzonych. Mimo to, owe zachowania, same w sobie, nie świadczą o naturze tych sił. Ich wpływ na człowieka jest bowiem zaburzony, chaotyczny i przypadkowy. Gdy natomiast inicjowany staje się szamanem, stan, w którym łączy się on ze „światem duchów", również nie ma w sobie nic z choroby psychicznej; jest ekstazą – „przejściem do innej rzeczywistości", owładnięciem człowieka przez świat ponaddoczesny, który kieruje się inną logiką niż świat śmiertelników.

Podobnie też, wbrew współczesnym skojarzeniom, nie można sprowadzić szaleństwa związanego z opętaniem przez Dionizosa do poalkoholowych ekscesów, ani tym bardziej do zaburzeń psychicznych popularnie nazywanych manią. Termin μανία w starożytnej Grecji najczęściej nie oznaczał wcale szaleństwa rozumianego

---

[215] Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 60.

[216] Definicja szamana jako eksperta od ekstazy pochodzi od Eliadego. Por. Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. Krzysztof Kocjan, PWN, Warszawa 2001, s. 16.

[217] Oprócz zaburzeń psychicznych jako objawu wybrania na szamana istnieją także inne choroby (somatyczne i psychiczne), wywołane również przez duchy, ale nie interpretowane jako oznaka bycia „wybranym" tylko jako zaburzenie, które rozpoznaje szaman podczas ekstazy i leczy na tej podstawie. Por. szerzej: tamże, s. 219-259. W ogóle w społeczeństwach archaicznych rola mistyka, kapłana, mędrca i lekarza łączą się w postaci szamana.

[218] Por. szerzej: tamże, s. 45-152.

jako obłąkańcze urojenia, ale raczej doświadczenie intensyfikacji mocy umysłowej w stanie transu ekstatycznego[219]. Ekscesy związane z kultem Dionizosa rozumieć należy jako objaw braku granicy pomiędzy zwierzęcym, boskim i ludzkim sposobem istnienia, opozycje zostały przekroczone. Niewspółmierne wobec norm społecznych zachowywanie się człowieka, będącego pod wpływem „szału dionizyjskiego”, rozumieć należy w kontekście niewspółmierności świata boskiego i ludzkiego, a nie jako objaw choroby psychicznej. Porządek boski zupełnie nie przystaje do ludzkiego i dlatego właśnie związany jest z zachwytem, ale też i groźbą dla porządku społecznego, gdyż wszelkie ludzkie reguły zachowania się przestają wówczas obowiązywać[220]. Owszem, z czysto ludzkiego punktu widzenia, jest to nienormalne, i dlatego w wielu religiach znaleźć można mistyków traktowanych jako „szaleńców bożych”[221]. Starożytni Grecy odróżniali jednak szaleństwo wywołane „naturalną” chorobą od szaleństwa zsyłanego przez bogów[222]. Platon wymienia cztery rodzaje boskiego szaleństwa: szaleństwo profetyczne, którego patronem jest Apollo, szaleństwo telestyczne lub rytualne, któremu patronuje Dionizos, szaleństwo poetyckie, inspirowane przez Muzy i szaleństwo erotyczne, pobudzane przez Afrodytę i Erosa[223]. Zdaniem Colliego szaleństwo erotyczne i telestetyczne łączyć należy z „czysto przeżyciowym” aspektem „boskiego szału” i dlatego można je ostatecznie wiązać z osobą Dionizosa.

Stwierdzić należy, że ekstaza dionizyjska związana jest raczej z efektem wyzwolenia od wszelkich problemów psychicznych człowieka, a nie popadnięciem w chorobę. Dionizyjskie doświadczenie jest zdobywane dla niego samego lub celem leczenia chorób psychicznych. W ekstazie dionizyjskiej akcent pada na samo uczucie uwolnienia człowieka od samego siebie, aż do dogłębnej przemiany osobowości w wyniku zjednoczenia z boskością. Dionizos jest „Wyzwolicielem” (Λύσιος), który pozwala człowiekowi, choć na chwilę, zrzucić brzemię śmiertelnika[224].

---

[219] Por. Kazimierz Banek, *Mistycy i bezbożnicy...*, dz. cyt., s. 68-69.

[220] Dodać wypada, że kult dionizyjski spełniał się nie tylko w stanie najwyższej euforii – ekstazie i opętaniu boskością, ale i w licznych stopniach pośrednich. Dionizos to także radość wina, święta, teatru, rozkosze miłości, zachwyt nad tym, co w życiu niespodziewane, wesołe maski i przebrania – w tym wszystkim obecny jest duch wpływu Dionizosa. Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 91.

[221] Jacek Sieradzan temu zjawisku poświęcił imponującą erudycyjnie monografię. Zob. Jacek Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter Esse, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2007.

[222] Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 59. Od tej pory mówiąc o szaleństwie będę miał na myśli szaleństwo pochodzenia boskiego.

[223] τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικήν, Μουσῶν δ᾽ αὖ ποιητικήν, τετάρτην δὲ ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος (...). Platon, *Fedon*, 265 B.

[224] Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 76.

Apollo i uczestnictwo w pozaczasowej, boskiej wizji świata

O ile w „szale dionizyjskim" element informacyjny nie istnieje, bądź pełni rolę zdecydowanie drugorzędną[225], o tyle cechą charakterystyczną szału apollińskiego jest efekt uczestnictwa w „boskiej wiedzy". Dlatego Colli zaliczyć może szaleństwo poetyckie i profetyczne do działania pod wpływem „boskości apollińskiej"[226]. Obecność stanów ekstatycznych w „szale apollińskim" najbardziej oczywista jest w kontekście tego wszystkiego, co wiemy o wyroczni delfickiej[227]. Ludzie często chodzili do wyroczni w celach utylitarnych: ażeby po prostu zobaczyć czy „boskie wyroki" nie są przeciwne obranej przez nich ścieżce życiowej i, tym samym, nie skończą się dla człowieka nieprzewidywalnymi, tragicznymi skutkami[228]. Prawdopodobnie dlatego na obszarze całej Hellady istniały sanktuaria wzniesione dla kultywowania wieszczenia[229]. Niemniej jednak, można zauważyć również, że w wieszczeniu dokonuje się wyjście poza porządek doczesności. Dwuznaczność, niejasność czy trudność w rozszyfrowaniu słów wyroczni świadczy o tym, że oto człowiek doświadcza porządku innego niż ludzka doczesność. W kontakcie z wyrocznią śmiertelnik „doświadcza uczestnictwa" w dokonującym się akcie wyjścia poza czas i przestrzeń ludzką, co dzieje się za pośrednictwem jej boskiego opętania. Szaleństwo profetyczne, inspirowane przez Apollina napełniającego wieszczka boską wiedzą, oznaczać może „porwanie w przyszłość", by być jej „osobistym świadkiem"[230].

---

[225] Por. tamże, s. 64.

[226] Por. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 30-31. Por. także: Jean-Pierre Vernant, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, dz. cyt., s. 68.

[227] Dodds zauważa, że zjawisko szaleństwa profetycznego nie ograniczało się jednak tylko do oficjalnych wyroczni, ani postaci legendarnych, jak Kasandra, Bakis czy Sybilla. Platon często odwołuje się do natchnionych wieszczów jako powszechnie występującego współczesnego mu zjawiska. Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 68. W instytucji wyroczni Rohde zauważa obecność przedhomeryckiej religijności, ściśle związanej z bóstwami chtonicznymi i ich mantycznymi zdolnościami kontaktowania człowieka z boskością za pomocą odmiennych stanów świadomości. Por. Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy...*, dz. cyt., s. 71-86. Odnosi się to również do praktyki sakralnej inkubacji, którą Kingsley połączył z Parmenidesem i tu szuka wyjaśnienia mistycznych stanów będących źródłem jego filozofii. Por. s. 149 niniejszej książki.

[228] Do tego typu należały choćby intencje Krezusa, króla lidyjskiego, który zwrócił się do wyroczni w celu sprawdzenia czy boskie wyroki będą sprzyjały jego kampanii wojennej przeciwko Persom. Krezus jednak słowa wyroczni pojął opacznie. Por. Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005, I 46-56.

[229] Por. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 26.

[230] O porwaniu duszy wieszczka przez Apollina można mówić na przykład odnośnie Aristeasa. Por. Herodot, *Dzieje*, dz. cyt., IV 13-15; Por. także: Stefan Oświęcimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie,* Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 72. Wieszczy stan Pytii delfickiej polegał zaś, zdaniem Doddsa, na napełnieniu bogiem: bóg wstępował w nią i używał jej narządów głosowych zamiast własnych, podobnie jak we współczesnych zjawiskach spirytystycznych. Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 66-67.

Istnieje tendencja, aby za Platonem rozróżniać „wieszczbiarstwo", związane z natchnieniem boskim, uzyskiwanym najczęściej w stanie ekstazy, od „wróżbiarstwa", które obywało się bez boskiego natchnienia i było czysto ludzką sztuką polegającą na określonej tradycji „czytania znaków", na przykład z lotu ptaków[231]. Inna sprawa, że „czytanie znaków" również może łączyć się z jakąś formą boskiego natchnienia. Vernant zwraca uwagę, że u archaicznych poetów i wieszczów „przygotowanie formalne" (przykładowo ćwiczenia pamięci, wiedza na temat konwencjonalnych motywów poetyckich itp.) nie było przeciwstawiane działaniu pod wpływem natchnienia. „Przygotowanie formalne", wiedza na temat konwencjonalnych schematów związanych z wróżbami mogła zatem współgrać z praktyką wprowadzania się w stan wieszczo-ekstatyczny[232].

„Szaleństwo poetyckie", przez analogię do profetycznego, oznaczać może „porwanie w przeszłość", by być jej „osobistym świadkiem". Szał poetycki zsyłany był przez Muzy, ale ostatecznie jego źródłem była Mnemosyne – „boska pamięć", matka Muz. O wykraczaniu poza ludzki sposób doświadczania rzeczywistości w „szale poetyckim" mówią legendy o odebraniu wzroku Demodokowi przez Muzę. Został on pozbawiony widzenia świata z punktu widzenia codziennej doczesności, a w zamian uzyskał dar widzenia odległej przeszłości (dostępu do boskiej pamięci)[233].

Pomimo że Homer rozróżnia „dar wieszczy" od „daru natchnienia poetyckiego" – „wizję przeszłości" od „znajomości przyszłości", to jednak są dowody, że kiedyś był to jeden fenomen[234]. Poeta jest nawiedzany przez Muzy i tłumaczy wiedzę na temat wzorcowej przeszłości pochodzącą od Mnemosyne, zupełnie tak samo jak prorok, inspirowany przez boga, jest tłumaczem Apollina[235]. Wydaje się, że chodzi tu o jakąś wizję świata z perspektywy pozaczasowej. O ile światopogląd

[231] Por. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 156. O technikach wróżbiarskich zob. Stefan Oświęcimski, *Zeus daje tylko znak...*, dz. cyt., s. 10-84.

[232] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, dz. cyt., s. 69. Podobnie było w szamanizmie, gdzie inicjacja toczyła się na dwóch poziomach: na poziomie transu ekstatycznego duchy osobiście „pouczały" i „zmieniały osobowość" inicjowanego kształtując go na szamana, a równocześnie starszy szaman-nauczyciel wprowadzał *mystę* w tradycyjną wiedzę tajemną przekazywaną z pokolenia na pokolenie. Por. Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, dz. cyt., s. 25-35. Wydaje się prawdopodobne, że platońskie rozróżnienie natchnionego wieszczenia i konwencjonalnego wróżbiarstwa spowodowane było licznymi nadużyciami osób parających się wróżbiarstwem oraz rosnącym krytycyzmem wokół tych zjawisk w okresie oświecenia greckiego. Ponieważ jednak interesuje nas tutaj jedynie taka „wizja przyszłości", która wiąże się z boskim natchnieniem, problem ów można pozostawić bez ostatecznego rozstrzygnięcia.

[233] *To właśnie Muza odebrała Demodokowi wzrok, a dała mu coś o wiele lepszego, dar pieśni, ponieważ go kochała (...) podobnie jak wszystkie osiągnięcia, które nie zależą całkiem od ludzkiej woli, także twórczość poetycka zawiera element, który nie jest „wybrany", ale „podarowany", a dla starogreckiej pobożności „podarowany" znaczy „podarowany przez bogów"*. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 82.

[234] Por. Francis M. Cornford, *Principium sapientiae...*, dz. cyt., s. 127.

[235] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, dz. cyt., s. 68.

ludzki jest sposobem doświadczania rzeczywistości przez istoty istniejące w czasie, o tyle boski sposób widzenia rzeczywistości jest ponad czasem historycznym, tak jak ponadhistoryczne miały być wyznaczone przez nich prawa. Można sobie wyobrazić, że poeta-wieszcz pod wpływem działania bogów przenosi się ze świata doczesnego, w jakąś „inną sferę egzystencji", gdzie zapisana jest „boska wiedza". Vernant mówi, że archaiczni poeci-pieśniarze, muzycy oraz wróżbiarze posiadają razem ten sam dar jasnowidzenia, przywilej, który nabyli za cenę zwykłego, „doczesnego" wzroku.

> Ślepi na światło, widzą to, co niewidzialne. Bóg, który ich inspiruje, odkrywa przed nimi, niejako na zasadzie objawienia, rzeczywistość, która wymyka się wzrokowi człowieka. Takie zdwojone widzenie kieruje ich zwłaszcza ku tym częściom czasu, jakie są niedostępne dla śmiertelnych stworzeń: ku temu, co miało miejsce innym razem albo ku temu, czego jeszcze nie było. Wiedza albo mądrość, sophia, której Mnemosyne udziela swoim wybranym jest „wszechwiedzą" (omniscience) typu wróżbiarskiego. Tę samą formułę, która u Homera określa sztukę wróżbiarską Kalchasa, możemy zastosować wobec Hezjodejskiej Mnemosyne: zna ona i śpiewa „wszystko to, co było, wszystko to, co jest i wszystko to, co będzie"[236].

Należy stwierdzić, że „wybrańcy bogów" zamykają się na świat doczesny, „niesieni są" przez wieszcze bądź poetyckie natchnienie do boskiej sfery czasu wzorcowego, i z tamtej perspektywy uzyskać mogą „ahistoryczną wizję świata". Prawdopodobnie można tutaj mówić o różnym stopniu boskiej inspiracji, związanej z różnym stopniem „zamknięcia się na świat doczesny". Przypadek najbardziej skrajny to ekstatyczne porwanie przez bóstwo, ale domyślamy się również „pośrednich stopni" bycia pod boskim wpływem.

Omawiane „wyjście poza czas" wydaje się być mocno związane z platońską teorią anamnezy i pitagorejskimi ćwiczeniami pamięci. Vernant podkreśla, że platońskie (a przedtem prawdopodobnie pitagorejskie i orfickie) ἀνάμνησις nie jest „myśleniem czasu", ale ucieczką poza czas. Nie ma na celu opowiadania indywidualnej historii, ale pragnie zjednoczenia duszy z boskością[237].

Mówiąc krótko, szaleństwo związane z Apollinem spełnia się w stanie ekstatycznego wyjścia poza porządek świata doczesnego. Ów stan, w przeciwieństwie do ekstazy typu dionizyjskiego, silniej wiązać należy z elementem poznawczym, z uczestnictwem w pozaczasowej, boskiej wizji świata[238].

---

[236] Tamże, s. 68-69.
[237] Por. tenże, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, dz. cyt., s. 81.
[238] Tak czynią między innymi Giorgio Colli, Eric R. Dodds.

Dionizyjsko-apolliński charakter ekstazy typowej dla religijności misteryjnej

W rozróżnianiu charakteru religijności dionizyjskiej i apollińskiej najdalej posunął się chyba Friedrich Nietzsche, który traktował je jako wzajemnie sprzeczne[239]. Niemniej jednak, z punktu widzenia fenomenu religijności misteryjnej, szału apollińskiego nie należy przeciwstawiać dionizyjskiemu. Można powiedzieć, że dążenie do „zjednoczenia z boskością", wyraża się w formach „bardziej dionizyjskich" bądź „bardziej apollińskich". Dionizyjska postać „boskiego szaleństwa" i typowe dla niej uczucie euforii wydaje się być związane, przede wszystkim, z zorganizowanymi kultami misteryjnymi i ze zbiorową ekstazą. Apollińska forma „boskiego szaleństwa" zdaje się mieć z kolei charakter bardziej elitarny i odnosi się głównie do „mistrzów duchowych" zwanych *jatromantami* oraz ich nadnaturalnych zdolności wieszczenia i oczyszczania ze zmazy (μίασμα)[240]. Należy jednak pamiętać o umowności takiego rozróżnienia. W orfizmie dokonała się bowiem synteza elementów kultu dionizyjskiego i apollińskiego[241]. „Uczestnictwo w boskiej wiedzy" jest tutaj ściśle związane (a nawet utożsamione) z egzystencjalnym aspektem doświadczenia ekstatycznego – z odczuwaniem, przeżywaniem siebie jako zjednoczonego z boskością[242].

Dla porównania warto też zwrócić uwagę, że w szamanizmie „stan euforii", typowy wszak dla „dionizyjskich ekscesów", oraz stan „natchnienia boską wiedzą", kojarzony z Apollinem, stanowią dwa następujące po sobie etapy jednego doświadczenia ekstatycznego[243]. Jest to kolejny, obok orfizmu, przykład, że raczej nie należy przeciwstawiać przejawów religijności misteryjnej wiązanej z Apollinem i Dionizosem. W obydwu przypadkach charakterystyczną cechą stanu ekstazy jest „doświadczalne" wyjście poza doczesną przestrzeń egzystencji. Jest to zresztą

[239] Postawę Nietzschego w tej kwestii skrytykował Colli. Por. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 24-31. Por. także: Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trans. Edwin L. Minar, Jr., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972, s. 132.

[240] Vernant podkreśla, że ich patronem był raczej Apollo Hyperborejski, nie Dionizos. Por. Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 98.

[241] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom II, tłum. Stanisław Tokarski, PAX, Warszawa 1994, s. 123; Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 37-38; Piotr Świercz, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, s. 88.

[242] Orfizm zresztą jest szczególnym przypadkiem kultu misteryjnego, gdyż religijność misteryjna w ruchach związanych z orfizmem wydaje się być najbardziej radykalna, o czym będę mówił w dalszej części rozdziału (paragraf: *Orfizm jako najbardziej radykalna postać doktrynalna religijności misteryjnej*).

[243] Por. Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, dz. cyt., s. 504. W rzeczy samej, Eliade nie utożsamia owego wczesnego etapu ekstazy szamańskiej z dionizyjskim ἐνθουσιασμός. Stwierdza wyraźnie: *bakchiczny entuzjazm wcale nie jest podobny do szamańskiej ekstazy*. Tamże, s. 385. Nie znaczy to jednak, że nie można dostrzec analogii w tym, co mówi Eliade o stanie euforii typowym dla wczesnego etapu ekstazy szamańskiej oraz euforii towarzyszącej obrzędom dionizyjskim.

w ogóle charakterystyczna cecha fenomenu religijności misteryjnej. Nawet sama etymologia terminu „misteria” (podobnie jak pojęcia „mistyka”), wskazuje na proces wyjścia poza rzeczywistość *profanum* – przestrzeni życia doczesnego[244]. Ekstaza typowa dla religijności misteryjnej polegała na „doświadczalnym” wykroczeniu poza doczesność i zjednoczeniu z boskim, nieśmiertelnym wymiarem egzystencji (oraz związanym z tym napełnieniem boską wiedzą).

Emocjonalny czy nadprzyrodzony charakter ekstazy w religijności misteryjnej?

Wracając do postawionego wcześniej pytania o przedmiot doświadczenia ekstatycznego w misteriach, muszę niestety stwierdzić, iż żadną miarą nie da się w sposób tradycyjny rozstrzygnąć jednoznacznie jego charakteru, przyrodzonego czy nadprzyrodzonego. Może jednak po prostu pytanie zostało źle postawione? Skoro świat greckich bogów nie był porządkiem transcendentnym, pojęcie „nadprzyrodzonego” należy tutaj rozumieć zupełnie inaczej niż w religii chrześcijańskiej. Sam fakt koncentracji na doświadczeniu, typowy dla religijności misteryjnej, stanowi pewną wskazówkę. Sądzę, że rozważań na temat przedmiotu doświadczenia ekstatycznego w misteriach greckich, nie należy oddzielać od samego doświadczenia. Nie było zresztą wówczas w zwyczaju orzekać o θεός, ale to właśnie θεός orzekano o jakimś aspekcie ludzkiego doświadczenia[245].

Argumenty te skłaniają do wniosku, że problemem wówczas nie było to, czy bogowie są realni – było oczywiste, że istnieją, pojawiają się bowiem w ludzkim przeżywaniu istnienia w świecie. Pytanie o realność bogów religii greckiej, przekonuje Wiesław Juszczak, nie może być stawiane z dzisiejszego punktu widzenia. Nasz błąd polega na tym, że rzutujemy współczesne problemy religijne na religię starogrecką, przede wszystkim kwestię wiary w istnienie Boga. Tymczasem, problemem wówczas nie była wiara czy niewiara w istnienie bogów, ani nawet ich spójna koncepcja[246]. Zasadniczą sprawą było: jak doświadczyć ich „zbawiennej mocy” i uniknąć tej „złej”, każącej za przewinienie. Z tego samego powodu bogo-

---

[244] Por. s. 70 niniejszej książki.

[245] Por. Jan Sochoń, *Bóg i język*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, s. 53-54.

[246] Por. Wiesław Juszczak, *Pani na żurawiach...*, dz. cyt., s. 54-58. Podobną opinię wyraża również Mario Vegetti: *(...) pytanie, dlaczego Grecy wierzyli w swoich bogów, wydaje się źle postawione. Należałoby raczej zapytać, czy w ogóle było możliwe, by w nich nie wierzyli: zakładałoby to przecież negację znacznej części codziennego świata przeżywanego.* Mario Vegetti, *Człowiek i bogowie*, w: *Człowiek Grecji*, red. Jean-Pierre Vernant, tłum. Paweł Bravo, Łukasz Niesiołowski-Spanò, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 308. O nieporozumieniach wynikających z rzutowania współczesnych problemów religijnych na religię starogrecką pisze również Wrotkowski. Por. Wojciech Wrotkowski, *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Wydawnictwo Rolewski. Nowa Wieś k. Torunia. Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2008, s. 184-185.

wie greccy raz mogli zostać obdarzeni osobowością podobną ludziom, innym zaś razem mogli zbliżać się do bycia bezosobową zasadą rzeczywistości.

Tak samo jak według geometrii sakralnej świat może mieć wiele różnych środków, tak i tutaj, ta sama postać boska może mieć wiele imion i może na wiele różnych sposobów zachowywać się, a nawet łączyć w sobie takie aspekty, które ludziom wydają się sprzeczne. **To zaś, czy faktycznie mamy do czynienia z „tamtym światem" rozstrzyga się w treści samego doświadczenia.**

Dla starożytnych jasne było, że nie wszyscy uczestnicy misteriów jednakowo doznają boskiego napełnienia, gdyż nie dzieje się to w sposób automatyczny – jak powiedział Platon: *wielu jest takich, co różdżki noszą, ale mało kogo bóg nawiedza*[247]. Grecy odróżniali też zewnętrzne objawy ekstazy od rzeczywistego stanu owładnięcia przez bóstwo. Wspomina się o oszustach, którzy pozorowali stan ἐνθουσιασμός, aby wydawać się kimś bliskim bogu[248]. Prawdopodobnie więc także i niektórzy poeci stosowali inwokację do muz tylko konwencjonalnie, jakby w celach – powiedzielibyśmy dzisiaj – marketingowych. Jeżeli jednak doszło do prawdziwego ἐνθουσιασμός, było to równoznaczne z realnym zjednoczeniem z boskością. Można tu ponownie przywołać myśl van der Leeuwa, według którego: ekstaza jest warunkiem doświadczenia rzeczywistości nadprzyrodzonej, a realne wypełnienie bóstwem jego realizacją[249]. To, czy rzeczywiście ekstaza misteryjna miała charakter „nadprzyrodzony" zawarte było w samym doświadczeniu, które traktować należy jako zawierające w sobie element asercji.

Droga ku misteryjnemu doświadczeniu boskości

Doświadczenie mistyczne czy efekt oszołomienia?

Sposoby wywoływania transu były zróżnicowane. Niektórzy uczeni (na przykład Kazimierz Banek, Karl Kerényi) akcentują obecność środków zmieniających świadomość w procesie indukowania misteryjnych doświadczeń ekstatycznych. Wydaje się jednak, że w kontekście problemu natury doświadczenia religijnego nie należy wyolbrzymiać znaczenia środków zmieniających świadomość – zarówno odnośnie ekstazy dionizyjskiej, jak i apollińskiej[250]. Jakimś rozświetleniem tej kwestii może być porównanie indukowania ekstazy w doświadczeniach misteryjnych z tym, co wiemy o doświadczeniach szamanów. Eliade podkreśla, że pier-

[247] ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι. Platon, *Fedon*, 69 C-D, tłum. Władysław Witwicki.

[248] Por. Lidia Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, część II, PWN, Warszawa 1983, s. 679-682.

[249] Por. s. 79 niniejszej książki.

[250] Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 187-189; Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 71.

wotnie szamani w indukowaniu stanu ekstazy obywali się bez środków zmieniających świadomość. Środków tych poczęto używać dopiero w obliczu „upadku pierwotnej doskonałości szamanów”, który polegał na niemożności wywołania stanu ekstazy środkami naturalnymi. Podobnie więc i w przypadku religijności misteryjnej uznać można, że obecność halucynogenów do wywołania stanu ekstatycznego, jest pewnego rodzaju „drogą na skróty”, i w żaden sposób nie decyduje to o naturze samego stanu napełnienia boskością (ἔνθεος), który może być przecież osiągany i w sposób „czysty”, bez żadnych środków „sztucznie” zmieniających stan świadomości. W procesie indukcji doświadczenia ekstatycznego podkreśla się również rolę kontroli oddechu, deprywacji snu (obrzędy odbywały się nocą), wycieńczenia wywołanego postem itp. Całość problemów związanych z chemicznymi i fizjologicznymi technikami indukowania stanu ekstazy wydaje się jednak raczej pobocznym wątkiem tej kwestii, przynajmniej w kontekście tematu niniejszej książki. Zgodnie z tym, co podałem wcześniej, efekt oszołomienia, stępienia wrażliwości na bodźce świata doczesnego, nie jest równoznaczny z owładnięciem człowieka przez boskość. Jeżeliby tak było, stanu ἔνθεος doznawaliby jednakowo wszyscy uczestnicy misteriów, niejako automatycznie. Nie wystarczy „zmrużyć oczy” (μύω), to jest jedynie warunek wstępny.

Symbolika świętego czasu i przestrzeni w doświadczeniach typowych dla religijności misteryjnej

Zamiast akcentowania chemiczno-fizjologicznego aspektu całej sprawy, proponuję przyjrzeć się symbolicznym aspektom misteryjnych doświadczeń ekstatycznych.

Ciekawe, że droga ta, od epoki neolitu aż do czasów działalności archeików, nie zmieniła się w zakresie symboliki świętego czasu i geometrii sakralnej. **Motyw podziemnej podróży, poznania świata zmarłych, kontaktu z groźnymi bóstwami podziemia, stanowi stały element opowieści o stanach ekstatycznych i możliwości uzyskania dzięki nim rzeczy nadzwyczajnych.** Epimenides przez pięćdziesiąt siedem lat spał w jaskini, aby wyłonić się z niej z nadludzkimi mocami i zdolnościami. Pitagoras przebywał w Hadesie dwadzieścia siedem lat. Zalmoksis, mieszkał trzy lata w podziemnej komnacie, a gdy wrócił począł nauczać o nieśmiertelności[251]. Do Hadesu zstąpił również Orfeusz, legendarny twórca misteriów orfickich, zaś pierwszy dokonał tego zapewne sam Dionizos, który poniekąd jest bogiem podziemia wiązanym z ekstazą i orgiastycznymi obrzędami agrarnymi być może już od czasów kultury minojskiej[252]. Zdumiewa podobieństwo wielu opowie-

[251] Herodot, *Dzieje*, dz. cyt., IV 95.

[252] Jeden z przydomków Dionizosa to „chthonios” – podziemny. Według mitów orfickich był on synem Zeusa Katachthoniosa i Kory (Persefony) – bogini świata podziemnego. Por. Karl Kerényi,

ści do „mitu jaskini" Platona, który traktowany jest niekiedy jako wzorcowa opowieść o inicjacyjnym wtajemniczeniu w nadludzką mądrość[253].

Ciekawe wydaje się pytanie, czy podróż w podziemne rejony świata była fizycznie realizowanym schematem rytuałów inicjacji, czy może raczej chodzi o opis doświadczenia podróży duchowej w stanie ekstazy? Całą sprawę można rozumieć również na sposób czysto alegoryczny, jako konwencjonalne odwołanie się do tradycyjnych wyobrażeń mitologicznych. Według tego, zejście do „pozaludzkiej" sfery podziemia byłoby sposobem podkreślenia wyjątkowych zdolności bądź też jakiegoś podobieństwa do Dionizosa wyżej wymienionych „boskich postaci".

Matila Ghyka twierdzi, że zamknięcie w podziemnym pomieszczeniu i wyjście ku słońcu należy traktować *in concreto*, przynajmniej odnośnie sekty pitagorejskiej[254]. Dodds z kolei zdaje się przychylać do tezy o „podróży psychicznej"[255]. Sądzę jednak, że podziemną podróż inicjacyjną w kontekście religijności misteryjnej należy traktować jako symbol, który związany jest zarówno z prawdziwymi ekstatycznymi doznaniami „poza ciałem", wiążącym się z nimi archaicznym obrazem świata, jak i – prawdopodobnie – także z konkretnymi sposobami wywoływania tego typu doświadczeń. Do takiego ujmowania tego typu opowieści skłania ich uniwersalny charakter. Należą do nich również i te, w których mówi się nie o zstępowaniu ku rejonom podziemnym (katabaza), ale i o wstępowaniu ku niebiosom (anabaza), przebywaniu jednocześnie w wielu miejscach (bilokacja), niewytłumaczalnym ukazywaniu się żywym po własnej śmierci (zmartwychwstanie) itp. Opowieści tego typu znane są każdej niemal religii. W tradycji greckiej dotyczą one przede wszystkim *jatromantów* – wybitnych osobistości związanych z religijnością misteryjną.

Oprócz postaci wspomnianych wcześniej, warto wymienić jeszcze kilka innych i związanych z nimi bardzo charakterystycznych opowieści. Abaris przebiegał świat lotem podniebnym usuwając choroby, przepowiadając trzęsienia ziemi

---

Mitologia Greków, dz. cyt., s. 207-211. Według innych mitów Dionizos był też mężem Ariadny – pani podziemnego Labiryntu – symbolu pałacu Minosa. Można zauważyć liczne związki Dionizosa z orgiastycznymi obrzędami sięgającymi czasów prehistorycznych, a także z pewnymi zabytkami pozostałymi po kulturze minojskiej. Zob. przypis 59 niniejszej książki.

[253] Por. Marek Jastrzębski, *Pitagoras i Empedokles: funkcja „odwrócenia wzroku" od świata doczesnego w kształtowaniu duchowego widzenia świata wiecznego. Uwagi na marginesie „mitu jaskini" Platona*, w: *Symbolika oka w literaturze i sztuce. Od religii do popkultury*, red. Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska, Jolanta Sawicka-Jurek, stowarzyszenie tutajteraz, Siedlce 2009, s. 27--34. Por. także: Matila C. Ghyka, *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, tłum. Ireneusz Kania, Universitas, Kraków 2001, s. 209.

[254] Por. tamże, s. 208-209. Oczywiście termin sekta, w starożytności zarezerwowany głównie dla orfików i pitagorejczyków, miał wówczas inne znaczenie niż to, które przyjmowane jest współcześnie. Zob. szerzej Danuta Musiał, *Sodalicium Sacrilegii. Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki: fakty i mity*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1998, s. 19-28.

[255] Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 117-123.

i inne klęski[256]. Aristeas w siedem lat po swojej śmierci na Prokonezie pojawił się w Kyzikos i napisał poemat o Arimaspach, potem ponownie zniknął, aby za dwieście czterdzieści lat ukazać się z kolei w Metaponcie, gdzie nakazał wznieść posąg Apollina, i znowu zniknąć[257]. Hermotimos miał ponoć moc opuszczania swego ciała na wiele lat, a podczas tej długiej ekstazy podróżował daleko i przynosił proroczą znajomość przyszłości. O Epimenidesie, Pitagorasie i Zalmoksisie wspomniałem już wcześniej. Warto wymienić jeszcze i Empedoklesa, który uznawał się za boga i twierdził, że potrafi wyprowadzać zmarłych z Hadesu[258]. Zadziwiająco podobny schemat inicjacyjny opisuje też Platon w „micie Era z Pamfilii"[259]. Większość z wymienionych postaci utożsamiana jest ze zjawiskiem greckiego szamanizmu, przeciwko czemu protestuje Eliade. Nie można bowiem – jak twierdzi – każdej ekstazy sprowadzać do szamanizmu. Bezpieczniej jest mówić o podobieństwie w sposobie opisywania doświadczeń ekstatycznych, które świadczyć może o ich archetypowym charakterze[260]. Uniwersalność inicjacyjnej symboliki opisów ekstazy religijnej jest w każdym razie zadziwiająca. Opowieści tego typu można znaleźć w mitach i wierzeniach ludów niemal niezależnie od czasu i przestrzeni. Zawsze oznaczają one, w sposób mniej bądź bardziej dosłowny, intymną bliskość człowieka ze światem *sacrum*.

Podsumowując, należy podkreślić, że doświadczenie ekstatyczne, typowe dla religijności misteryjnej, polegać miało na „doświadczalnym" wykroczeniu poza porządek życia doczesnego oraz zjednoczeniu z boską, nieśmiertelną sferą egzystencji kosmicznej. Człowiek uczestniczył wówczas w pozadoczesnym sposobie istnienia, doświadczał rzeczywistości z „boskiego punktu widzenia". Doświadczeniom tym patronowali Dionizos i Apollo. Niezależnie od tego jakbyśmy to dzisiaj oceniali, dla starożytnych Greków oznaczały one ponad-normalny sposób doświadczania przez człowieka swojej egzystencji w świecie, co wynikało z samej ich treści i nie było potrzeby tego uzasadniać. Na tej podstawie, można zaliczyć je do wszystkiego tego, co nauki o religii określają doświadczeniem mistycznym. Tak

---

[256] Por. Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, dz. cyt., s. 385.

[257] Por. Herodot, *Dzieje*, dz. cyt., IV 13-15.

[258] Por. DL VIII, 59-62. Opowieściom tego typu, dotyczącym Pitagorasa i Empedoklesa, będzie poświęcone więcej miejsca w części drugiej, w rozdziale drugim.

[259] Por. Platon, *Państwo*, 614 B – 615 A.

[260] Por. Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, dz. cyt., s. 390. Podobne wątpliwości, choć z innego punktu widzenia, wysuwa również Pierre Hadot. Por. Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 233-238. Sądzę jednak, że można zgodzić się na termin „szamanizm grecki" o ile nie będziemy mieli na myśli identyczności, a jedynie analogię do oryginalnego zjawiska szamanizmu (choćby tzw. szamanizmu syberyjskiego). Uważam, że nie należy bać się takich porównań. Wobec bardzo nielicznych źródeł historycznych dotyczących *jatromantów* – tych niezwykłych postaci greckiej religii – tylko w ten sposób możemy lepiej zrozumieć funkcję i strukturę ich doświadczeń ekstatycznych (przy założeniu istnienia jakiegoś „archetypowego" ich elementu). Por. s. 155 niniejszej książki.

czyni na przykład Simone Weil, stwierdzając zarazem, że pomiędzy mistykami prawie wszystkich tradycji religijnych istnieje wspólnota dochodząca niemal do identyczności[261].

Jednym słowem, doświadczenie mistyczne można uznać za zwieńczenie tajemnicy misteriów, ostateczny cel religijności misteryjnej, a zarazem i źródło światopoglądu ujętego w doktrynę, którą można przypisać osobom związanym z fenomenem takiej duchowości.

3.2.2 Soteriologiczny cel doktryny (ἱερὸς λόγος)

Orfizm jako najbardziej radykalna postać doktrynalna religijności misteryjnej

Źródła historyczne wskazują, że już w czasach archaicznych Orfeusz był symbolicznym patronem i opiekunem rytuałów życia i śmierci[262]. Zdaniem Giovanniego Reale, wiara w nieśmiertelność duszy wkroczyła do kultury i filozofii greckiej właśnie za pośrednictwem orfizmu[263]. Niektórzy uczeni z kolei w ogóle kwestionują istnienie w czasach archaicznej *polis* czegoś, co można byłoby nazwać „ruchem orfickim"[264]. Wydaje się, że kontrowersje wokół istnienia czy nieistnienia orfizmu w epoce archaicznej wiążą się z nieporozumieniem wywołanym błędnym założeniem, jakoby fenomen nazywany ruchem orfickim, jak i w ogóle zespół zjawisk związanych z religijnością misteryjną mógłby być czymś w rodzaju zwartego systemu religijnego istniejącego na podobieństwo religii chrześcijańskiej. Tymczasem, orficy nie mieli ściśle określonego systemu wierzeń, organizacji społecznej i koherencji kultu[265]. Obok wtajemniczeń orfickich, uczestniczyli oni prawdopodobnie także w innych kultach. Pamiętać należy, że w religijności misteryjnej akcent pada na „doświadczenie", na zaspokojenie pragnienia osobistego związku człowieka z nieśmiertelnym wymiarem boskości. Z tego punktu widzenia wszyst-

---

[261] *Pomiędzy mistykami prawie wszystkich tradycji religijnych istnieje rzeczywiście wspólnota dochodząca niemal do identyczności. Oni stanowią o prawdzie każdej z tych tradycji. Kontemplacja, praktykowana w Indiach, Grecji, Chinach itd. jest w równym stopniu nadprzyrodzona, jak kontemplacja u mistyków chrześcijańskich. Szczególnie silne pokrewieństwo istnieje na przykład pomiędzy Platonem i świętym Janem od Krzyża. A także pomiędzy Upaniszadami a świętym Janem od Krzyża. Bardzo bliski mistyce chrześcijańskiej jest również taoizm. Orfizm i pitagoreizm były autentycznymi tradycjami mistyki. A także Eleuzis.* Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, PAX, Warszawa 1986, s. 295.

[262] Por. Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 38. Por. także: Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom II, dz. cyt., s.121-122.

[263] Por. Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom V, dz. cyt., s. 149.

[264] Por. Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 38.

[265] Por. Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1941, s. 291.

ko, co temu celowi służyło uznać należy za składnik fenomenu religijności misteryjnej. Doktryna mitologiczno-teologiczna (ἱερὸς λόγος), organizacja, reguły odprawiania obrzędów, wszystko to traktować należy raczej w kategoriach „techniki terapeutyczno-mistyczno-soterio-logicznej" i dlatego też nie powinien dziwić brak ściśle określonej formy fenomenu religijności misteryjnej, czy mówiąc konkretnie – orfizmu[266]. Burkert pisze:

> (...) znamy postaci misteriów, które nie prowadzą do jakiegokolwiek typu organizacji czy stałej wspólnoty. Wędrowny charyzmatyk, który zaspokajał najróżniejsze potrzeby, po pewnym czasie udawał się w dalszą drogę, tak samo zresztą jak ludzie, którzy poszukiwali wtajemniczenia jako środka zaradczego na oczywiste cierpienia, mogli z radością realizować swoje własne cele, i to ze znacznie lepszym niż wcześniej samopoczuciem[267].

Mówiąc zatem o orfizmie, jako „najbardziej radykalnej formie doktrynalnej religijności misteryjnej" bądź też „najbardziej typowej postaci fenomenu religijności misteryjnej" w ogóle, mam tutaj na myśli przede wszystkim fakt, iż zespół zjawisk łączonych na ogół z orfizmem w sposób najsilniejszy wiąże życie doczesne człowieka z poszukiwaniem zjednoczenia z nieśmiertelnym wymiarem egzystencji. Religijność orficka wydaje się najbardziej radykalną opozycją wobec „homeryckiej duchowości *polis*", sprowadzającej życie człowieka do wymiaru doczesności i, jako taka, jest w istocie drogą wyzwolenia od owej doczesności. Orfizm bowiem, jako jedyny spośród kultów misteryjnych, wymagał od wtajemniczanych oczyszczenia nie tylko na czas obrzędów, ale i w życiu codziennym. Jeżeli przyjmiemy, że funkcją obrzędów misteryjnych było rytualne oczyszczenie człowieka w celu ekstatycznego połączenia z nieśmiertelną boskością, to orfizm, który całość życia traktuje jako proces oczyszczenia (Ὀρφικὸς βίος), zdaje się być najbardziej radykalną formą religijności misteryjnej. Misteria eleuzyjskie i dionizyjskie na przykład, uznać trzeba za swego rodzaju „dopełnienie duchowości homeryckiej" poprzez doraźne zaspakajanie potrzeby bardziej intensywnych przeżyć religijnych. *Status quo*, tj. zasadniczy pogląd o rozdzieleniu świata bogów i ludzi, zostaje bowiem zachowane. Statyczna koncepcja ludzkiej podmiotowości, typowa dla kultu publicznego, jest nadal aktualna, zostaje tylko „zawieszona" na czas trwania obrzędów. W orfizmie natomiast światopogląd oparty na religijności misteryjnej wyraźnie zaczyna dominować i dlatego całość życia doczesnego jest już postrzegana jako proces

[266] Burkert pisze o teologii misteriów, że było to „eksperymentujące" i dalekie od doskonałości doktrynalnej „mówienie o bogu". Takie właśnie być musiało, dopowiedzmy, jeżeli miało być ściśle powiązane z doświadczeniami ekstatycznymi, jeżeli miało im służyć. Por. Walter Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt. s. 145.

[267] Tamże, s. 100.

oczyszczenia i wtajemniczenia, jako droga do odzyskania pierwotnego połączenia z nieśmiertelną boskością. W tym sensie ów światopogląd, mógł stać się konkurencją, czy nawet zagrożeniem dla *status quo* ustanowionego przez publiczny kult *polis*[268]. Ruch orfików łączył ludzi o szczególnie silnym pragnieniu zjednoczenia z bóstwem. Ludzie ci podporządkowali życie doczesne spełnianiu owego pragnienia.

Z powyższych względów w rekonstrukcji soteriologicznego znaczenia doktryny w religijności misteryjnej posłużę się przykładem orfizmu.

Problem spójności i autentyczności mitologii orfickiej

Mitologia orficka nie jest w stu procentach spójnym przedstawieniem dziejów świata (bogów, ludzi itd.). Niekiedy wręcz kwestionowano słuszność posługiwania się terminami takimi jak: „mitologia orficka", „teogonia orficka", „antropologia orficka", zwracając uwagę na to, że lepiej chyba mówić o „teogonii Ferecydesa", „mitologii napisanej pod pseudonimem Epimenidesa", „mitami wiązanymi z osobą Onomakritosa" itd.[269]. Głównym problemem jest legendarność najważniejszych postaci wiązanych z orfizmem. Sam termin pochodzi od imienia słynnego Orfeusza – wieszcza-muzyka, znanego między innymi z mitów o wyprawie Argonautów po złote runo oraz słynnej historii miłości Orfeusza i Eurydyki. Trudno powiedzieć czy opowieści te kiedykolwiek dotyczyły jakiejś historycznej postaci. Nie ma nawet zgody na to, skąd mógłby on pochodzić[270]. Spróbujmy założyć, że faktycznym twórcą orfizmu był Muzajos, często przedstawiany jako uczeń i syn Orfeusza[271].

---

[268] Znakiem tego jest choćby wegetarianizm i wiążąca się z tym odmowa uczestnictwa w ofierze z byka – podstawowego rytuału religii publicznej *polis*. Kazimierz Banek pisze o tym w sposób następujący: *W misteriach, poprzez obrzęd inicjacji oraz praktyki ascetyczne, na przykład zachowanie rytualnej czystości (także seksualnej) oraz surowe posty, wierni uzyskiwali bliższy i bardziej osobisty kontakt z bóstwem (Demeter i Korą) oraz zapewniali sobie lepszą perspektywę po śmierci. Jednak uczestnicy misteriów, a więc wtajemniczeni („mystowie", „epoptes"), nie tworzyli jakiegoś odrębnego tajnego stowarzyszenia i po zakończeniu uroczystości eleuzyńskich powracali do normalnego życia i w dalszym ciągu brali udział w obrzędach związanych z kultem publicznym, państwowym. Zatem misteria eleuzyńskie stanowiły raczej komplementarną (a nie przeciwstawną) formę kultu w stosunku do religii olimpijskiej. W orfizmie (a także w pitagoreizmie) praktykowano specyficzny, ascetyczny tryb życia (tzw. życie orfickie), zupełnie odmienny od powszechnie przyjętego (życie w czystości, unikanie jedzenia mięsa i ryb oraz dążenie do całkowitego zjednoczenia z bóstwem), stosowano specyficzne obrzędy i oczyszczenia oraz w sposób indywidualny (poza kultem państwowym) dążono do uzyskania zbawienia w życiu przyszłym. Zapewne korzystano w tym zakresie z jakichś doświadczeń i wzorców wcześniejszych, ponieważ różnego rodzaju praktyki ascetyczne znane były Hellenom już wcześniej. (...) Nurt dionizyjski był częściowo, ale w mniejszym stopniu niż misteria eleuzyńskie, wpleciony kult państwowy (...).* Kazimierz Banek, *Mistycy i bezbożnicy...*, dz. cyt., s. 50.

[269] Por. Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 114-117.

[270] Większość badaczy mówi o Trackim rodowodzie Orfeusza, ale na przykład Adam Krokiewicz i Karl Kerényi początków orfizmu poszukują na minojskiej Krecie.

[271] Por. Karl Kerényi, *Mitologia Greków*, dz. cyt., s. 504.

Niektóre z tekstów orfickich wprost przypisywano Muzajosowi. Jako natchniony poeta, mógłby być on „duchowym synem Orfeusza" – postaci pochodzącej z jego „ekstatyczno-poetyckich wizji". Taka interpretacja wydawałaby się nawet całkiem przekonująca, gdyby nie fakt, iż Muzajos to postać równie legendarna, co sam Orfeusz.

Grecy nie byli jednak wówczas ludem traktującym autentyczność historyczną w taki sposób, jak my dzisiaj. W późniejszej starożytności imię Orfeusza obejmowało wszystko, co należało do literatury mistycznej i mistycznych orgii[272]. Nic nie stoi na przeszkodzie, żeby traktować Orfeusza jako założyciela misteriów orfickich, nie w sensie historycznym, ale symbolicznym czy archetypowym. Podobnie zresztą można postąpić także z kwestią autentyczności Muzajosa i innymi legendarnych postaci związanych z orfizmem wraz z jego naczelnym bóstwem Dionizosem-Zagreusem[273], jak również autentycznością, czy historycznym zakwalifikowaniem pism orfickich. Nie jest to żadnym problemem metodologicznym gdyż, jak zaznaczyłem, nie traktuję tutaj orfizmu jako „religii historycznej", ale jako najbardziej radykalną postać fenomenu duchowego, który nazwałem religijnością misteryjną[274]. Wydaje się więc, że takie podejście jest ze wszech miar słuszne, tym bardziej że podobnie traktowali problem orfizmu sami Grecy[275].

Dzięki takiemu zabiegowi metodologicznemu przedstawić można w miarę spójne przesłanie, które w mniej lub bardziej ścisły sposób wiązane było z orfizmem przez starożytnych, a które tutaj nazywam doktryną orficką, co określać ma charakterystyczny dla orfików światopogląd. Ze względu na charakter niniejszej książki skupię się jedynie na kilku elementach tejże doktryny, które świadczyć mogą o jej soteriologicznym znaczeniu, a zarazem wydają się istotne w kontekście rozważań nad archeiczną drogą do nieśmiertelności.

---

[272] Por. Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 114.

[273] Możliwe, że są to postacie związane z pewnymi regułami obrzędowymi, schematami inicjacyjnymi bądź też z doświadczeniami ekstatycznymi orfików.

[274] Dzięki paradygmatycznemu, a nie historycznemu ujmowaniu orfizmu omijamy większość problemów badawczych, które dotyczą współczesnych interpretacji tego fenomenu religijności starożytnej. Problemy te referuje Bielawski. Zob. Krzysztof Bielawski, *Orfizm? Ale o co chodzi?*, „Kronos", 2011 nr 4, s. 71-78. Należy zaznaczyć, że prezentowane tutaj badania orfizmu jako „modelowego wzorca" ufundowane są na założeniu o „systemowym rozwoju myśli religijnej", o którym pisałem we wstępie niniejszej książki. To samo dotyczy zresztą również wykorzystania wyników tych badań do rekonstrukcji archeicznej drogi do nieśmiertelności.

[275] Jak wskazuje Eliade, we wszystkich niemal archaicznych postaciach religii to, co archetypowe, wzorcowe było ważniejsze od tego, co historyczne. Por. Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 46-60. Jeżeliby więc Orfeusz był postacią archetypową, to jego ważność wcale nie jest mniejsza religijnie od postaci historycznych, wręcz przeciwnie.

Doktryna orficka jako mit zbawienia człowieka i kosmosu

Zdaniem Krokiewicza, są trzy motywy charakterystyczne dla mitologii orfickiej: idea związku wielości z jednością, idea nieśmiertelności dusz ludzkich, ich kary i nagrody oraz wędrówki w śmiertelnych ciałach ziemskich, a także idea jednoczącej siły miłości[276]. Układają się one w zbawcze dzieje świata: historię „grzechu pierworodnego"[277], upadku w doczesność oraz zbawienia świata, jak i wszystkich istot żywych.

Z jakiejś otchłani niewyrażalnej jedności, którą nazwać możemy Chaosem, Nocą (Νύξ), bądź jeszcze inaczej, wyłoniło się „jajo świata" – symbol jego początku jak i wiecznego odradzania się[278]. Jajo rozdwoiło się na część górną – Niebo – i część dolną – Ziemię, a w środku „ukazało się" światotwórcze androgyniczne bóstwo, zwane Fanesem, Protogonosem, Erikepaiosem, Erosem bądź jeszcze inaczej[279]. Po Fanesie zarządcami świata przejawionego stawali się kolejno: Uranos,

[276] Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 52.

[277] Tego pojęcia używam oczywiście nie w sensie chrześcijańskim, ale na sposób analogiczny, wskazując na pewne podobieństwa funkcjonalne „grzechu orfickiego" z grzechem pierwszych rodziców przedstawionym w Biblii.

[278] Por. Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 434-438.

[279] Najbardziej znany grecki schemat „historii stworzenia" pochodzi oczywiście z *Teogonii* Hezjoda. Zwraca się uwagę, że Hezjod nie mówi: *na początku był Chaos* ale *na początku powstał Chaos* (Ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽). Cornford wywodzi termin χάος od χάσμα (rozpadlina, otwarte szeroko usta, szeroki otwór, przestwór), χάσκειν, χασμᾶσθαι (ziać, ziewać, rozwierać się) i uważa, że jeszcze w VI i V w. p.n.e. słowo *chaos* wiązane było z jego etymologią: rozwartą paszczą jak w ziewaniu. Postuluje zatem, aby całość tłumaczyć następująco: *na początku pojawił się rozziew pomiędzy niebem a ziemią*. Por. Francis M. Cornford, *Principium Sapientiae...*, dz. cyt., s. 194-195. Por. także: Dariusz Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 47-50. Co było przedtem? Jakaś niewyrażalna jedność. Także Noc symbolizuje absolutną jedność, przez co jest nieokreślona i niepoznawalna. Por. Agnieszka Puszkow, *Wybrane aspekty problematyki orfizmu jako źródło europejskiej wiedzy gnostycznej*, w: *Odcienie gnozy*, red. Mirosław Piróg, KOS, Katowice 2007, s. 39. Jednym słowem sam absolutny początek wymyka się prostej werbalizacji. Jest jakąś niewyobrażalną i niewyrażalną jednością. Początek stworzenia „świata przejawionego" to powstanie trójdzielnego kosmosu: Nieba, Ziemi i tego, co pomiędzy nimi – światotwórczego bóstwa, dzięki któremu rzeczywistość mogła różnicować się dalej i rzeczywiście tak się stało. Niedawno znaleziony papirus w Derveni ukazał jeszcze inną teogonię orfickąześrodkowaną na Zeusie: *Zeus jest początkiem, środkiem i dokonaniem wszelkich rzeczy*. Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom II, dz. cyt., s. 126. Stwierdzenie, że „Zeus jest wszystkim" odnosić można do tego, że Zeus pouczony przez Noc połknął cały świat, a więc „stał się wszystkim" i rozpoczął dzieło stworzenia od początku. Por. Karl Kerényi, *Mitologia Greków*, dz. cyt., s. 98. Na temat teogonii w papirusie z Derveni i jej interpretacji zob. Richard Janko, *The Derveni Papyrus: an Interim Text*, Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik, 2002 nr 141, s. 1-62; Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus Edited with Introduction and Commentary*, „Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini", Firenze 2006. Polskie tłumaczenia papirusu: Katarzyna Kulig, *Papirus z Derveni (przekład)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne", 2005 nr 3, s. 5-17; Katarzyna Kołakowska, *Papirus z Derveni kol. I-VI. Nowa transkrypcja. Nowe tłumaczenie*, „Kronos", 2011 nr 4, s. 5-15. Zob. także: Mikołaj Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, dz. cyt., s. 145-174.

Kronos, a po nim Zeus. Zmiana władzy, podobnie jak w innych archaicznych kosmogoniach, wiązała się z wojną pomiędzy pokoleniami bogów[280]. Zwycięstwo nowych bogów oznaczało zawsze karę dla władcy poprzedniego pokolenia bogów i jego odejście z areny dziejów świata przejawionego. Symbolizowało to zwycięstwo wielości-potomstwa kosztem jedności-przodka, który został ukarany za to, że ciemiężył potomstwo-wielość[281]. Zeus ukarał Kronosa tak samo jak wcześniej Uranosa ukarał Kronos.

Po zwycięstwie nad bóstwami skupionymi wokół Kronosa, Zeus zastanawia się co zrobić, ażeby nie zakończyć swego przywództwa tak, jak jego poprzednicy. Dotychczasowe dzieje świata to nieustanne powroty – symbolizujący jedność Uranos lub Kronos ciemiężył swoje potomstwo (wielość) i za to musiał zostać pokonany i ukarany w końcu przez wielość. Jedność zatem nie może ciemiężyć wielości i nie dopuszczać do jej pełnego rozwoju. Z drugiej strony wielość nie może wciąż dążyć naprzód i mnożyć się w nieskończoność, pod naciskiem jedności musi zatoczyć koło i wreszcie powrócić do niej. Zeus, który symbolizuje obecną postać boskiej jedności, aby nie popełnić błędu swoich poprzedników, chce uzgodnić wielość z jednością w sposób doskonały i tym samym dokonać ostatecznej apokatastazy – zamknięcia dziejów świata, powrotu do jedności, która była przed rozdwojeniem się jaja kosmicznego. W tym właśnie celu Zeus zadaje Nocy następujące pytanie: „co mam zrobić żeby wszystkie rzeczy były jedną i równocześnie każda z nich była odrębna”[282]. Pouczony przez nią połyka Fanesa – cały świat fenomenalny – staje się „wszechwszystkim” i rodzi z córką Persefoną – Dionizosa-Zagreusa. Następnie, Zeus mianuje go swoim następcą, który ma ucieleśnić doskonałe połączenie wielości z jednością[283]. Nieszczęściem, młodociany Zagreus zostaje zabity, rozszarpany i zjedzony przez tytanów. Zeus zabija tytanów piorunem

---

[280] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 163.

[281] Krokiewicz podkreśla, że w orfizmie wielość nie jest ani sumą odrębnych jednostek, ani przeciwieństwem jedności, lecz pozostaje w stosunku do niej podobnym do stosunku pomiędzy potomstwem i ojcem bądź matką. Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 41.

[282] Por. Adam Krokiewicz, *Studia ofickie...*, dz. cyt., s. 42; Por. także Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, dz. cyt., s. 165.

[283] Ciekawe wydaje się tutaj następujące pytanie: w jaki sposób Dionizos-Zagreus przejmując władzę nad światem od swego ojca Zeusa mógł jednocześnie zabezpieczyć go przed utratą władzy? Odpowiedzi należy szukać w kontekście tego, co Karl Kerényi mówi o wewnętrznie sprzecznej tożsamości Zagreusa. Związany jest on z jednej strony z „podziemnym Zeusem”, a z drugiej z jego podziemnym synem. Ponadto, Zagreus („chwytający żywcem”) był również kryptonimem opisującym wielkiego, być może największego boga wszystkich czasów. Nawiedzał on swą córkę ukrytą w jaskini, a ona urodziła mu, jako własnego syna jego samego. Por. Karl Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, dz. cyt., s. 106. Na tej podstawie można zakładać swego rodzaju „tożsamość” Dionizosa-Zagreusa z jego Ojcem Zeusem. Można powiedzieć, że Zeus „połknął cały świat” i narodził się na nowo jako Dionizos-Zagreus. Z punktu widzenia logiki klasycznej taki scenariusz jest co prawda nie do przyjęcia, ale w micie jest jak najbardziej możliwy. Uzasadniałoby to też nadzwyczajną rolę Zeusa w orfickim zwoju z Derveni, gdzie Zeus jest wszechwszystkim. Por. przypis 279.

zamieniając ich w popiół, a Atena (Pallas) ocala z poćwiartowanych zwłok serce syna Zeusa. Zagreus istnieje odtąd w dwóch postaciach: po pierwsze, odrodzony zostaje jako „nowy" Dionizos (syn Zeusa i Semele), po drugie, jako „boska iskra" (δαίμων), „dusza" nowego pokolenia ludzkiego, które zostało stworzone przez Zeusa z popiołu pozostałego po spalonych tytanach[284]. W ten sposób, w człowieku istnieje tajemnica eschatologicznego zamknięcia dziejów świata, doskonałej apokatastazy-apoteozy. Gdy obudzi on swego *daimona* z „tytanicznego zamroczenia ciałem" (ściśle powiązanym z doczesnością i empirycznym „ja")[285] dokona tym samym zjednoczenia „cząstki" Zagreusa w nim zawartej, z jego sercem, będącym teraz sercem „nowego" Dionizosa. W ten sposób Zagreus powróci do samego siebie, stanie się tym, czym miał być: doskonałym uzgodnieniem jedności i wielości; będzie podobny do pierwotnej, niewyrażalnej jedności sprzed rozpadu kosmicznego jaja. Jest to tego rodzaju paradoksalna jedność, która nie przeciwstawia się wielości, która jest ponad rozróżnienie na „jedno" i „wiele". Gdy Dionizos patrzy na świat, który przecież jest wielością widzi jedynie siebie – „jedność"[286].

Schemat dramatycznej historii Zagreusa, który miał stać się najwyższym władcą świata, a został rozszarpany, powtarza się także w opowieści o śmierci Orfeusza i doskonale wpisuje się we wzorcową strukturę inicjacyjną: od pierwszych objawów „bycia wybranym" poprzez cierpienia, „dręczenie przez demony", śmierć inicjacyjną aż do odrodzenia w nowej doskonalszej formie czyli spełnienia losu wybrańca[287]. W ten sposób, całą historię można byłoby interpretować jako schemat wtajemniczenia w najwyższą boskość. Początek, to jej pierwsze objawienie w Zagreusie, potem próby inicjacyjne, a rytualne urzeczywistnienie w sobie Dionizosa-Zagreusa oznaczałoby jego „intronizację na boskiego króla świata po wsze czasy"[288]. Najdoskonalsze urzeczywistnienie boskiej doskonałości, które miało dotyczyć Dionizosa-Zagreusa, paradoksalnie, urzeczywistnia się więc poprzez wtajemniczonego orfika.

[284] Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 39-40.

[285] Można powiedzieć, że ciało uosabia tu całość instynktów zgromadzonych wokół pragnienia zachowania siebie w doczesności: pożądania seksualnego, pragnienia władzy etc., a zarazem dzikość tytanów – „upadłego pokolenia bogów".

[286] Colli mówi w sposób następujący: *Kiedy Dionizos patrzy w lustro, nie ogląda w nim siebie, ale odbity świat.* Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 41. Z drugiej strony więc, gdy Dionizos patrzy na świat – widzi zawsze siebie (przedmiot odbicia w lustrze).

[287] Chodzi tu zwłaszcza o wzorzec „zbawiciela". Por. Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 94-101. Podobny schemat można jednak dostrzec także w relacjach o wtajemniczeniach szamanów oraz pewnych rytuałach jogi tantrycznej. Zob. Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, dz. cyt., s. 15-152; tenże, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. Bolesław Baranowski, PWN, Warszawa 1997, s. 331-335; tenże, *Mity, sny i misteria*, dz. cyt., s. 268-279.

[288] Por. Karl Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, dz. cyt., s. 222. Wiele wskazuje też na to, że mit o rozszarpaniu Dionizosa-Zagreusa przez tytanów faktycznie był wykorzystywany podczas orfickich obrzędów misteryjnych, co w jakiś sposób potwierdza powyższą interpretację. Por. s. 106 i 107 niniejszej książki.

Można by się spodziewać, że kołowa koncepcja czasu[289] – typowa dla mentalności wczesnogreckiej – „wymusza" pogląd, że po osiągnięciu doskonałej „jedności w Dionizosie-Zagreusie", dzieje świata rozpoczną się od początku, w zasadzie bez żadnych zmian. Sprawa jednak wydaje się bardziej skomplikowana niż przedstawia się to na pierwszy rzut oka. „Jedność Dionizosa-Zagreusa" urzeczywistniona w postaci w pełni wtajemniczonego orfika, podobna jest raczej do „pierwotnej jedności" sprzed rozpadu kosmicznego jaja, niż do tej uosobionej w postaci Uranosa czy Kronosa. Jedność ta „nie ciemięży" wielości, a wielość „pamięta" o swej źródłowej jedności. Można zatem przypuszczać, że po doskonałym zjednoczeniu *daimona* ludzkiego z „zagreusowym sercem Dionizosa" dzieje świata ostatecznie zostają domknięte, tak jak definitywnie kończy się cykl wędrówki duszy (μετεμψύχωσις) w wymiarze osobistym. Człowiek, uwalniając swego *daimona* z „tytanicznego więzienia cielesności", poniekąd, staje się nieśmiertelnym bogiem, albo wręcz „znika w niewyrażalnej jedności" sprzed rozpadu jaja kosmicznego. Jest to wyjście z koła wcieleń – zarówno w wymiarze kosmicznym, jak i jednostkowym.

Interpretacja taka nie byłaby zresztą czymś osobliwym, ale raczej dość typowym dopełnieniem doktryny metempsychozy i cyklicznej koncepcji czasu. Podobne warianty ostatecznego zakończenia historii zarówno w wymiarze kosmicznym, jak i osobistym oferują soteriologie indyjskie[290].

Zdaniem Doddsa – indyjskie koncepcje koła wcieleń (samsara) wywodzić się mogą z doświadczeń ekstatycznych podobnych do orfickich. Ich wspólnego źródła szukać należy w doświadczeniu podróży „ja" poza swe ciało podczas snu lub transu szamańskiego[291]. Jeżeli doświadczenia, które stały się źródłem koncepcji życia jako procesu wcielania się „boskiego ja" w cielesne ograniczenia były rzeczywiście

[289] O kołowej koncepcji czasu i jej funkcji religijnej zob. szerzej: Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt.; Geoffrey E. R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, wybór i opracowanie Andrzej Zajączkowski, PIW, Warszawa 1988, s. 207-258.

[290] Zob. szerzej: Mircea Eliade, *Obrazy i symbole...*, dz. cyt., s. 65-104.

[291] Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., 133 (przypis 97). Por. także: Walter Burkert, *Lore and Science...*, dz. cyt., s. 162-165. Sugestie o wzajemnym wpływie pomiędzy soteriologią indyjską a religijnością wczesnogrecką poprzez imperium Perskie (Martin L. West, Thomas McEvilley, Peter Kingsley) mają swoje uzasadnienie, ale trudno orzec zakres owych oddziaływań. Rozwiązanie proponowane przez Doddsa ma tę zaletę, że uniezależnia od niekończącej się i pełnej nieoczekiwanych zwrotów dyskusji na temat historycznych wpływów pomiędzy indyjską i grecką wersją koncepcji koła wcieleń. Obydwie wersje w pewnym stopniu różnią się od siebie, różnie są też nazywane (Grecja: *metempsychoza*, *metensomatoza*, Indie: *reinkarnacja*). Podobieństwa są jednak na tyle istotne, że w kontekście przedmiotu niniejszych badań można używać ich jako synonimów – bez dodatkowych wyjaśnień (tak właśnie będę czynił w dalszych rozważaniach). Podobnie postępuje Giovanni Reale, który w swoim słowniku, wyjaśniając znaczenie pojęcia *reinkarnacja*, milcząco odsyła do znaczenia analogicznych terminów greckich (*metempsychoza*, *metensomatoza*). Por. Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom V, *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. Edward Iwo Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 208 oraz s. 124-125. Por. także: Ireneusz Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 197-201.

podobne, to możemy domniemywać także podobnych koncepcji wyzwolenia z owych ograniczeń, lub nawet podobnych doświadczeń egzystencjalnych związanych z koncepcją wyzwolenia. Niezależnie od historycznych źródeł orfickiej wersji doktryny reinkarnacji, najistotniejsze jest tutaj to, że **teogonia orficka okazuje się ostatecznie „historią zbawienia" boskości zawartej w człowieku i innych stworzeniach żywych.** Zbawienie dokonuje się zarówno w płaszczyźnie kosmologicznej, jak i osobistej. Doktryna orficka jest mistycznym „światopoglądem" – ἱερὸς λόγος – słowem objawionym w ekstazie, służącym trwałemu połączeniu człowieka z boskością. W związku z powyższym, poszukajmy teraz takich elementów doktryny orfickiej, które służyłyby celom soteriologicznym, i które zarazem mogłyby mieć jakiś związek z archeiczną drogą do nieśmiertelności.

Soteriologiczne elementy światopoglądu orfickiego

Archeiczna struktura kosmosu (jedno-wiele)

Dla religijności archaicznych Greków charakterystyczne jest przeświadczenie, że wpływu boskości można doświadczyć, dlatego czymś oczywistym było dla nich, że obok ludzkiej, doczesnej sfery egzystencji istnieje także sfera nieśmiertelnej egzystencji bogów. W wierzeniach orfickich, podobnie jak w religii olimpijskiej, świat dzieli się na dwie części: sferę boskiej nieśmiertelności i sferę istot doczesnych. Mimo tych podobieństw istnieją jednak znaczne różnice w rozumieniu bosko-ludzkich relacji w kulcie publicznym i w religijności misteryjnej. Jeżeli doświadczenie religijne zdefiniujemy za Rudolfem Otto jako *misterium tremendum et fascinans*, to w publicznym aspekcie religijności wczesnogreckiej dominuje lęk. Celem kultu jest nawiązanie kontaktu z bogami, ale zarazem trzymanie ich na dystans. Z kolei w religijności misteryjnej dominuje fascynacja. Celem jest tutaj zniwelowanie, zawieszenie lub nawet unicestwienie różnicy pomiędzy światem ludzkim i boskim.

Doskonałe połączenie świata doczesnego i boskiego zawarte jest w orfickim Dionizosie-Zagreusie, który odzwierciedla sumę doskonałości świata nieśmiertelnych bogów[292] i świata śmiertelników. Świat boskiej nieśmiertelności symbolizuje jedność, zaś świat doczesności wielość. Gdy zaś Dionizos patrzy na świat (wielość) widzi siebie (jedność). Jest on więc jakby „boskim *physis* świata" – pierwiastkiem ożywiającym, nadającym ruch. Zarazem, jako taki, istnieje podwójnie – w swej czystej formie (serce Dionizosa zrodzonego z Zeusa i Semele) i w formie przejawionej w świecie doczesnym (cząstka jego ciała obecna w popiele pozostałym po

[292] Jego przeznaczeniem miało być stanie się najwyższym, najdoskonalszym władcą bogów.

tytanach, z których powstała nowa rasa ludzka). W wyobrażeniu orfików, archeicznie rozumiana boskość przenika świat doczesny, tak samo jak było to już w religijności typowej dla neolitu.

Podobna jest też religijna waloryzacja świata jako całości. Orficy wyobrażali sobie świat jako byt ożywiony, z trzema sferami egzystencji kosmicznej – chtoniczną, w brzuchu Matki Ziemi, ziemską krainą doczesności i światem niebiańskiej boskości. Dowodem tego są słynne złote blaszki orfickie[293]. W jednej z nich zmarłemu poleca się wypowiedzieć hasło, zaczynające się od słów: *jestem dzieckiem Ziemi i gwiaździstego Nieba, atoli ród mój niebiański*[294]. Orfizm kontynuuje zatem wizję świata typową dla odneolitycznej religijności kosmicznej. W religijności misteryjnej, podobnie jak w „epoce mitów”, **świat postrzegany jest jako żywy organizm, którego egzystencja jest cykliczna i podzielona na sfery. Źródłem jego życia jest „archeiczna tkanka”, której atrybutem jest także boskość. Przenika ona świat dostrzegalny, stanowiąc jego niewidzialną dla zmysłów podstawę (*physis*), a zarazem i *arche* – źródło, „ontyczny początek” rzeczywistości doczesnej.**

W stosunku do czasów prehistorycznych odmienne jest jednak znaczenie tej archeicznej budowy świata. W religijności misteryjnej nie przenosi się ona na porządek życia publicznego. Nie we władcy państwa najwięcej jest boskości, ale w tym, który poprzez oczyszczenia i wtajemniczenia orfickie najbardziej oczyścił swego *daimona* z tytanicznej otoczki cielesności. Nauka o archeicznej budowie świata staje się tutaj elementem „techniki soteriologicznej”, co będzie widoczne jeszcze wyraźniej w zestawieniu z innymi elementami doktryny orfickiej.

[293] Złote blaszki (tabliczki) orfickie były pouczeniami dla zmarłych wtajemniczonych w kulty misteryjne, jak powinni zachować się po śmierci, aby wyzwolić się z kondycji śmiertelnika. Zdaniem Eliadego wskazówki z blaszek to rodzaj przewodnika po zaświatach podobne do tybetańskich czy egipskich ksiąg umarłych, którego źródłem były wnioski wyciągnięte z doświadczeń ekstatycznych: *Krajobraz i mapa naszkicowana na złotych blaszkach – źródło i cyprysy, droga na prawo – tak jak „pragnienie zmarłych” ma swe paralele w wielu teologiach i geografiach pogrzebowych. Nie można wykluczyć pewnych orientalnych wpływów. Ale bardziej prawdopodobnie chodzi tu o dziedzictwo wspólne od niepamiętnych czasów, skutek tysiącletnich spekulacji o ekstazach, wizjach, uniesieniach, oneirycznych przygodach i wyobrażonych podróżach, o dziedzictwo z pewnością różnorodnie wartościowane w rozmaitych tradycjach.* Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom II, dz. cyt., s. 128. Zdaniem Sekity nie można w sposób rozstrzygający odpowiedzieć na pytanie o to, czego dokładnie świadectwem są złote tabliczki orfickie znajdowane w grobach. Pewne jest tylko tyle, że dla swoich właścicieli były szczególnie ważną pamiątką przeżycia misteryjnego. Zob. Karolina Sekita, *Złote tabliczki orfickie*, „Kronos”, 2011 nr 4, s. 15-30. Zobacz także: taż, *Złote tabliczki orfickie. Życie po śmierci w wierzeniach starożytnych Greków*, dz. cyt.

[294] Cytuję za: Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 60.

Tytaniczne ciało, dionizyjski daimon: Człowiek mikrokosmosem o archeicznej budowie

W *Sacrum i profanum* Eliade pokazuje, w jaki sposób w religijności kosmicznej występuje homologia pomiędzy różnymi wymiarami tego, co człowiek może nazwać „przestrzenią swojej egzystencji" – szczególnie pomiędzy jego ciałem, domostwem i kosmosem[295]. Utożsamienie poszczególnych części ciała z częściami kosmosu pełni ważną rolę w soteriologicznych technikach jogi tantrycznej[296], a u Platona poszczególne części duszy i ich kosmiczne odniesienie powiązane są, w jakiś sposób, z takim, a nie innym umiejscowieniem w ciele[297]. Można by na tej podstawie szukać powiązania orfickich doświadczeń ekstatycznych z określonymi częściami ciała. Niemniej jednak nie o „mikrokosmos" w sensie fizjologicznym tutaj chodzi. W kontekście przedmiotu niniejszych rozważań, istotniejsze wydaje się to, że człowiekowi, tak samo jak bytowi kosmicznemu, przypisać można budowę archeiczną. Jak w sensie kosmicznym pierwiastek dionizyjski uznać można za *physis* świata doczesnego, tak orficki *daimon* – jako „cząstka dionizyjska" (iskra boża) – pełni tę samą rolę wobec pojedynczego człowieka.

Homologię pomiędzy człowiekiem i kosmosem dobrze widać w „orfickiej historii zbawienia", którą rekonstruowałem wcześniej. Na poziomie kosmicznym „grzechem pierworodnym" jest walka pomiędzy jednością i wielością[298], w micie o Dionizosie-Zagreusie jest to zabójstwo Zagreusa przez tytanów[299], zaś na poziomie indywidualnym „pierwotną przewiną" jest mityczne uczestnictwo *daimona* w tym zabójstwie. Grzech ten nieuchronnie pociągał za sobą splamienie, nieczystość (μίασμα), które można nazwać „tytanicznym piętnem odziedziczonym po mitycznych przodkach, którzy zamordowali Zagreusa".

Na poziomie kosmicznym karą była „zagłada światów" kolejnych władców i ich odejście z areny dziejów, w micie o Dionizosie-Zagreusie sankcją było spalenie tytanów piorunem Zeusa, zaś na poziomie jednostkowym – „zesłanie w cielesność", „upadek *daimona* w życie śmiertelnika"[300]. Związane były z tym „cierpienia" wielości pod rządami jedności (i odwrotnie) w porządku kosmicznym, a także cykl reinkarnacyjny na poziomie indywidualnym. Jednym słowem karą za „pier-

---

[295] Por. Mircea Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, dz. cyt., s. 142-151.

[296] Por. tenże, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, dz. cyt., s. 249-250.

[297] Por. Platon, *Timajos* 69 C – 71 A.

[298] Mówiąc precyzyjniej, orfickim „grzechem pierworodnym" na poziomie kosmicznym było tłumienie rozwoju wielości przez jedność i, odwrotnie, zapominanie wielości o swym źródle – jedności.

[299] Mit Dionizosa-Zagreusa wydaje się być elementem łączącym poziom kosmiczny z indywidualnym.

[300] Kara ta w odniesieniu do człowieka jest zarazem „pokutą".

wotną przewinę" na poziomie kosmicznym i indywidualnym były cierpienia związane z doczesnością, przemijaniem, nietrwałością własnego istnienia itd.

Człowiek może się jednak wyzwolić od piętna zmazy „pierwotnej przewiny" poprzez misteria, które oczyszczają go z uzależnienia od tytanicznych, dzikich instynktów cielesności i pouczają o jego prawdziwej dionizyjskiej tożsamości. Dzięki temu jego *daimon* zdolny jest przerwać koło reinkarnacyjne i powrócić do swej pierwotnej egzystencji w boskiej nieśmiertelności. Także i w tym zakresie występują homologie z poziomem kosmicznym. Każdorazowe „wyzwolenie" *daimona* z okowów tytanicznych instynktów to „odzyskanie" cząstki Zagreusa z tytanicznych popiołów. Jest to więc droga do ostatecznego zamknięcia dziejów konfliktu pomiędzy jednością a wielością, powszechnej apoteozy-apokatastazy. U jej kresu miała być zrealizowana idea doskonałego uzgodnienia wielości i jedności uosobiona „podwójnym widzeniem" wtajemniczonego, którą można odczytać w obrazie świata-wizerunku Dionizosa[301].

Jednym słowem, pomiędzy człowiekiem i kosmosem występują liczne homologie, człowiek jest mikrokosmosem. W tych rozważaniach najistotniejsza jest odpowiedniość obydwu wymiarów bytu w zakresie archeicznej budowy ontycznej oraz analogicznej „historii zbawienia". Dzięki temu można stwierdzić, że „święta wiedza" o strukturze kosmosu (ἱερὸς λόγος) miała w religijności misteryjnej znaczenie soteriologiczne. Orfickie mity teogoniczne i antropogoniczne niosły swe zbawcze przesłanie. „Pełne", tj. „inicjacyjne" zrozumienie owego przesłania, mogło mieć moc soteriologiczną.

Na czym polega apoteoza orficka? – dynamiczna koncepcja podmiotowości

Wspominałem już o wyzwoleniu *daimona* z koła reinkarnacyjnego poprzez wiodące go ku apoteozie oczyszczenie z „tytanicznej cielesności". Warto zwrócić uwagę, że z omawianych dotychczas wierzeń religijnych tutaj po raz pierwszy mówi się o możliwej dla człowieka drodze do realnej, egzystencjalnej nieśmiertelności. Jest to więc motyw bardzo ważny w kontekście rozważań nad archeiczną drogą do nieśmiertelności. Tkwi w tym jednak pewien paradoks. W jaki sposób byt o tak kruchym istnieniu jak człowiek, nazywany przez Empedoklesa „stworzeniem chwilowym" (παῦρον)[302], miałby się stać nieśmiertelnym? Jak to się ma do ludzkiej podmiotowości?

Zauważyć można, że rdzeniem podmiotowości człowieka, zakładanym przez religię olimpijską, była „doczesna osobowość". W kulcie publicznym człowiek jest

[301] Kiedy Dionizos patrzy w lustro nie widzi siebie, tylko świat; kiedy zaś patrzy na świat widzi siebie. Por. przypis 286. Inna sprawa, że dla człowieka pełne urzeczywistnienie tej wizji możliwe jest tylko po śmierci biologicznej. Dlatego orficy tęsknili do „zbawczej śmierci". Do tego problemu powrócę w dalszej części rozdziału.

[302] Por. DK 31 B 2.

bowiem wyłącznie śmiertelnikiem. Jego jedyne życie to treść egzystencji doczesnej, której śmierć biologiczna niosła kres. Egzystencja boska była dlań niedostępna, a życie pośmiertne to jedynie cień nieobecnej już doczesności. Ten schemat wydaje się dość czytelny.

Sytuacja komplikuje się natomiast przy próbach odczytywania modelu podmiotowości przyjmowanego w religijności misteryjnej. Słusznie podkreśla się, że orficki *daimon* nie jest zwykłym, swojskim, znanym potocznie „ja" człowieka, ale właśnie „nad-empirycznym", boskim „ja", które odsłonić się może dopiero w procesie oczyszczenia i wtajemniczeń rytualnych[303]. Kim jest zatem podmiot w myśl orfizmu? *Daimonem*, „empirycznym ja" człowieka, czy może jeszcze kimś innym? Jak rozumieć apoteozę orficką?

Po pierwsze, nie chodzi tutaj o to, żeby „boskość", wcielając się, zmieniała się w to, co ludzkie, aby potem, po śmierci, ponownie zmienić się w to, co boskie. Przeciwnie, *daimon*, pomimo cyklicznego uwikłania w cielesność, ciągle jest jakby na „metapoziomie" w stosunku do doczesnej osobowości. Sugeruje to fakt, iż ma on możliwość przypomnienia sobie historii swych minionych wcieleń podczas trwania obecnego (co przypisywano między innymi Pitagorasowi i Empedoklesowi). W akcie ekstatycznej anamnezy *daimon* może jakby „stanąć z boku" – „poza ciałem", „poza czasem" – i „przyjrzeć się" swemu wcielaniu się w różne „empiryczne ja". W takim momencie ludzka podmiotowość zdaje się być tożsama z boskim *daimonem*. W doświadczeniu potocznym jednak, podmiotowość człowieka wyraża się w jego „empirycznym ja", które jest „mieszaniną" daimonicznej i tytanicznej sfery rzeczywistości.

Inaczej mówiąc, boska sfera rzeczywistości zawsze „pozostaje sobą", tak jak i sfera życia doczesnego. Podmiot zaś, z fenomenalnego punktu widzenia, wydaje się być „zawieszony pomiędzy nimi" i „zmuszony do wyboru". Podmiotowość orficka jest niesamoistna. Musi wyrażać się w jakiejś postaci nieśmiertelnej (dionizyjskiej) bądź w postaci doczesnej, cielesnej (tytanicznej).

Wszystko to możliwe jest dzięki wyjątkowości Dionizosa-Zagreusa, który jest źródłem podmiotowości w człowieku. Łączą się w nim wszystkie doskonałości sfery boskiej i ludzkiej, jest w nim cały świat, który połknął wcześniej Zeus (w postaci Fanesa), zanim zrodził go z Persefoną. *Daimon* człowieka jest „rdzeniem jego empirycznego ja", ale zarazem cząstką Zagreusa i, jako taki, może stać się wszystkim. Może przybrać dowolną postać – tak samo jak Zagreus, który uciekając przed Tytanami zmieniał kolejno swe wcielenia, zawsze pozostając jednak sobą – nawet w żołądkach tytanów i popiołach po nich pozostałych. *Daimon* orficki istnieje zatem podwójnie, jak sam Zagreus, jako boska cząstka Dionizosa, i jako

[303] Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt. s. 136-137.

rdzeń ludzkiego „empirycznego ja". **Podmiotowość człowieka, czyli – w myśl definicji przyjętej w tej książce – „ja", które pragnie nieśmiertelności, jest boską cząstką Dionizosa „uwięzioną" w formie „empirycznego ja", związanego z cielesnością i życiem śmiertelnika.**

„Dionizyjska cząstka" po swym „upadku" pełni rolę „pośrednika" pomiędzy dwoma możliwymi sposobami istnienia – jest potencjalnością życia boskiego bądź ludzkiego[304]. W człowieku niewtajemniczonym (tj. nieświadomym swojej dionizyjskiej natury) „cząstka świadomości Zagreusa" wciąż na nowo „pożerana jest" przez uosabianą przez tytanów cielesność. Jej „moc nieśmiertelnego istnienia" ożywia kolejne „tytaniczne" ciała i „czeka na wyzwolenie". W wyniku oczyszczenia może jednak powrócić do swej pierwotnej boskości – nie ożywia już dalej kolejnych ciał, ale jakby „wraca do siebie samej" – do „wszechświadomości Zagreusa". W apoteozie orfickiej przemiana dotyczy więc nie samej „natury" boskiej cząstki Zagreusa obecnej w człowieku, lecz jedynie jej tymczasowej formy przejawiania się, jej obecności w „empirycznym ja" związanym z cielesnością.

W swym empirycznym kształcie „cząstka Zagreusa", związana z konkretnym człowiekiem, jest niejako „pomiędzy" boską naturą Zagreusa w czystej formie a tytaniczną cielesnością. Trudno jest przypisać status ontyczny podmiotowi orfickiemu w sposób jednoznaczny, gdyż może się on przejawiać jednocześnie jako boski, jako ludzki, a pod pewnym względem jest także pomiędzy boskim a ludzkim sposobem istnienia. Mamy tu do czynienia z dynamiczną koncepcją podmiotu, powiązaną bardziej z egzystencjalnym dążeniem do zjednoczenia z boską sferą istnienia, a nie z jednoznacznym opisem naukowym. Obrazem przywoływanym często w tym kontekście jest koncepcja „iskry boskiej" zamieszkującej w człowieku[305]. Podmiot orficki jest tym, kim się staje, tym, z kim się utożsamia. Nie jest ostatecznie ani „ja empirycznym", ani nawet „boskim ja", ale czymś dynamicznym, przyjmującym postać boską lub śmiertelną zależnie od stanu swej czystości. Jeżeli w pełni utożsamia się ze wszystkim tym, co stanowi jego życie doczesne, „staje się" tytaniczną cielesnością i powraca na ziemię w kolejnych wcieleniach. Jeżeli zaś, w wyniku oczyszczeń i wtajemniczeń orfickich utożsami się z Dionizosem, na powrót może uczestniczyć w jego boskim życiu.

Według mitu o Dionizosie-Zagreusie, w człowieku zawarta jest tajemnica nieśmiertelności – boska esencja syna Zeusa, który miał światu przywrócić pierwotną, doskonałą jedność[306]. Celem życia doczesnego człowieka jest odrzucenie „tytanicz-

---

[304] Por. tamże, s. 137.

[305] Por. Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, tom I, dz. cyt., s. 334.

[306] Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 38-40. Mit o Dionizosie-Zagreusie eschatologicznie i soteriologicznie interpretuje również Świercz. Zob. Piotr Świercz, *Mythos i logos w orfickiej koncepcji nieśmiertelności*, w: *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. Katarzyna Kołakowska, Wydawnictwo Homini, Wydawnictwo KUL, Kraków-Lublin 2011, s. 139-142.

nej powłoki" związanej z ciałem i dzikimi instynktami, aby odkryć swoją prawdziwą, boską tożsamość, czyli egzystencjalnie dostrzec siebie jako nieśmiertelnego *daimona* zamieszkującego ciało – cząstkę boskiego Dionizosa. Tak należy, w sposób nieco uproszczony, odczytać przesłanie soteriologiczne orfickiej historii świata.

Nie chodzi więc o stanie się bogiem, ale o odnalezienie w sobie boga. Człowiek jest już nim, w pewnym sensie, potrzebne jest tylko oczyszczenie boga od tego, co ową boskość skrywa – uwikłania tego, co nieśmiertelne w życie doczesne. Człowiek u orfików wydaje się być tymczasowym połączeniem tego, co boskie i tego, co zwierzęce – podmiot zaś „tym, który się staje". W społecznej przestrzeni *polis* jest człowiekiem, może jednak się stać również zwierzęciem albo bogiem. Potencjalnie jest nawet ponad wszystkimi bogami. Wyzwalając się z tytanicznego ciała i łącząc z sercem Dionizosa podmiot spełnia apokalipsę zapowiedzianą odnośnie dziecka-Zagreusa i niejako staje ponad ludźmi i bogami olimpijskimi jednocząc w sobie cały przejawiony świat. W tym sensie w religijności misteryjnej obowiązywała dynamiczna koncepcja podmiotowości, która stanie się składnikiem archeicznej drogi do nieśmiertelności[307].

3.3 Zbawczy sens „życia orfickiego"

Wspomniałem wcześniej, że orfizm jako jedyny z kultów misteryjnych domagał się oczyszczenia nie tylko na czas obrzędów, ale także w życiu codziennym. Owe oczyszczenia w życiu codziennym to słynne „życie orfickie" (Ὀρφικὸς βίος). Zwykle opisuje się je jako zestaw praktyk ascetycznych, połączonych ze szczegółowymi regułami wyznaczającymi sposoby zachowania się w życiu codziennym. Niemniej jednak nie same praktyki ascetyczne czy reguły postępowania są tutaj istotne, ale ich sens w kontekście soteriologicznym. Poszukując znaczenia orfickich reguł postępowania w życiu codziennym, należy próbować zrozumieć je na tle kultu i doktryny orfickiej.

Tajemnica obrzędów orfickich była traktowana poważnie aż do późnej starożytności, dlatego możemy jedynie domyślać się przebiegu procesu wtajemniczenia. Zdaniem Realego misteria odtwarzały rytualnie śmierć Dionizosa[308]. Podczas obrzędu używano zapewne formuł magicznych – być może dlatego, żeby inicjowany (i kapłan) miał pewność, że oto wkracza w świat *sacrum* i realnie uczestniczy w boskim wymiarze rzeczywistości, w którym dokonuje się dramatyczny akt kreacji człowieka. Tak czy inaczej, wtajemniczenie polegało prawdopodobnie na

[307] Zob. paragraf: *Dynamiczny aspekt archeicznej koncepcji podmiotowości* w drugiej części niniejszej książki.

[308] Por. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 464.

przeżyciu utożsamienia się inicjowanego z Dionizosem-Zagreusem – przeżyciu jego śmierci jako własnej (poćwiartowanie Dionizosa, spalenie na popiół tytanów), a następnie „własne" odrodzenie się w człowieku. Rytuał miał za zadanie wywołać bardzo silne przeżycie duchowe, które zaowocowałoby mocnym przekonaniem o swej tożsamości z *daimonem* („cząstką Dionizosa-Zagreusa") ukrytym w ciele, a zarazem autentyczne odczuwanie cielesności i związanych z nią instynktów jako zabójcy swej prawdziwej, boskiej tożsamości. Miał więc z założenia odwracać potoczne wyobrażenie na temat życia i śmierci. Doczesny wymiar egzystencji koncentruje się bowiem właśnie na zaspakajaniu różnorodnych potrzeb cielesnych[309].

Celem wtajemniczeń było zatem oczyszczenie podmiotu od afektywnego utożsamiania się z tytanicznym ciałem, co potem procentowałoby odpowiednią postawą w życiu codziennym. W codzienności, poprzez „życie orfickie" (Ὀρφικὸς βίος), powinno się utrwalać swą jedność z Dionizosem i dystans do tytanicznej cielesności, czyli zastosować praktycznie orfickie nastawienie do życia doczesnego. Służyć temu miała na przykład dieta wegetariańska. Orficy odmawiali w ten sposób uczestnictwa w kulcie *polis* uświęcającym ofiarę Prometeusza, która usankcjonowała śmiertelne przeznaczenie człowieka. Teologiczne, a zarazem soteriologiczne znaczenie wegetarianizmu orfików, podobnie jak i pitagorejczyków, wydaje się być istotnym elementem orfickiego sposobu na życie. Zdaniem Eliadego orficka praktyka wegetarianizmu wskazywała na decyzję odpokutowania błędu przodków, aby w ten sposób powrócić, przynajmniej w pewnym stopniu, do pierwotnej szczęśliwości, do „rajskiej" epoki, kiedy ludzi i bogów nie oddzielała tak definitywnie granica śmierci[310]. W praktykowaniu wegetarianizmu można też zauważyć związki

---

[309] Walka o przetrwanie jest przede wszystkim walką o przetrwanie ciała. W *Fedonie* czytamy: *(...) jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało, któremu pokarmu trzeba. A do tego, jeśli na nas jeszcze jakieś choroby spadną, przeszkadzają nam w szukaniu tego, co istnieje. Pragnieniami i żądzami, i obawami, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napełniają licznymi, tak że, jak mówią, naprawdę przez to niczego nigdy na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie. Toż i wojny, i rozruchy, i bitwy znikądinąd nie pochodzą, tylko z ciała i z jego żądz. Przecież we wszystkich naszych wojnach chodzi o zdobycie pieniędzy, a pieniądze musimy zdobywać dla ciała; jak niewolnicy dogadzać mu jesteśmy zmuszeni. I dlatego nie mamy kiedy oddawać się filozofii; przez to wszystko. A koniec wszystkiego taki, że jeśli ono komuś z nas da kiedy pokój i człowiek się zwróci do rozważań nad czymś, ono znowu podczas rozważań zaczyna się zgłaszać na wszystkie sposoby, sprawia nam zamieszanie i niepokój, i myśl płoszy, tak że niepodobna przy nim dojrzeć prawdy.* Platon, *Fedon*, 66 B-D, tłum. Władysław Witwicki.

[310] Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom II, dz. cyt., s. 125. Podobnie wypowiada się na ten temat Vernant: *Odrzucenie krwawej ofiary nie jest zwykłym odstępstwem od powszechnej praktyki. Wegetarianizm zaprzecza temu właśnie, co oznaczała ofiara: istnieniu nieprzekraczalnej otchłani, poprzez którą ludzie musieli się komunikować z bogami, odprawiając krwawy rytuał. Indywidualne poszukiwanie zbawienia nie mieści się w religii państwowej. Tradycja orficka była obca miastu, jego zasadom i wartościom.* Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 95.

z doktryną metempsychozy. W jej myśl boska cząstka Zagreusa wciela się nie tylko w ludzi, ale i zwierzęta. Orfikom mogło się wydawać, że zjadając zwierzę ponawiają grzech tytanów – ponownie uczestniczą w zabójstwie i zjedzeniu Zagreusa, który obecny jest w zwierzęciu, a zarazem że zjadają swego „krewniaka”, gdyż w każdej istocie żywej tkwi bliźniacza cząstka Dionizosa[311]. Krokiewicz zauważa, że głównym nakazem orfickim było przykazanie, żeby w żaden sposób nie uczestniczyć w krzywdzeniu ludzi i zwierząt, a szczególnie nikogo nie pozbawiać życia, gdyż każde żywe ciało należy do Dionizosa[312]. Eschatologicznym uzasadnieniem wegetarianizmu była zatem doktryna związku jedności istot w Zagreusie z wielością jego wcieleń w nich. Według Krokiewicza doktrynę tę można odnieść także do porządku uczuć.

> Na tym planie wykładnikiem jedności, która przenika i wiąże wielość, jest miłość i harmonia części tworzących jedną całość. W wierzeniach orfickich panuje hasło pojednania i zgody nie tylko ludzi pomiędzy sobą, ale także ludzi i zwierząt, hasło i obowiązek dobroci (...). Zakazane przez eschatologiczne względy zabójstwo jest zakazane także przez miłość, ponieważ oznacza największą krzywdę, jaką jedno żywe stworzenie może wyrządzić drugiemu[313].

Sensem życia orfickiego było rozciągnięcie „soteriologicznego światopoglądu” orfickiego na całość życia doczesnego. W ten sposób odkrywamy szersze znaczenie pojęcia „Ὀρφικὸς βίος”, niż jest to sugerowane przez sam zestaw reguł postępowania w życiu codziennym. „Życie orfickie” traktujemy bowiem jako sens przypisywany przez orfików wszystkiemu, co składa się na drogę do nieśmiertelności. Vernant zauważa, że poszukiwanie zbawienia nadaje właściwy sens pismom orfickim, a „przyjęcie zasad życia w czystości, odrzucenie wszelkiego splamienia, wegetariańska dieta wyrażają ambicję wymknięcia się zwykłemu losowi, skończoności i śmierci oraz całkowitego zjednoczenia z bóstwem”[314].

W orfizmie zatem całe życie doczesne postrzegane jest jako proces oczyszczenia i wtajemniczenia, jako droga do odzyskania pierwotnego połączenia z nieśmiertelną boskością. Wszystko, co służy temu celowi, stanowi element Ὀρφικὸς

---

311 Empedokles w orfickim z ducha Καθαρμοί wyraża się w sposób następujący: *Czy nie zaprzestaniecie wrzawy morderstwa? Czy nie widzicie, że pożeracie się wzajem w obojętności umysłu?* DK 31 B 136, tłum. Jacek Lang. *Ojciec, podniósłszy miłego syna w zmienionej postaci, wielki głupiec, zarzyna go, modląc się, żałośnie płaczącego i błagającego, gdy ten sprawuje ofiarę. On jednak, głuchy na krzyk, zarzyna i w salach szykuje złą ucztę. Tak samo syn, pochwyciwszy ojca, a dzieci matkę, wydarłszy im życie, zjadają mięso ukochanych.* DK 31 B 137, tłum. Jacek Lang.

312 Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 49.

313 Tamże.

314 Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 95.

βίος (w sensie ogólnym). Z tego punktu widzenia doktryna, obrzędy, doświadczenia ekstatyczne i reguły życia codziennego są częścią „życia orfickiego", w szerokim sensie tego słowa[315]. Samo „życie orfickie" jest zaś drogą do nieśmiertelności, której charakter postaram się teraz przedstawić, jako podsumowanie rozważań tego rozdziału.

3.4 Od doczesności do nieśmiertelności: droga orfickiej apoteozy

Według orfickich mitów antropogenicznych podmiot – „boski *daimon*", pierwotnie wiódł życie w krainie nieśmiertelnych. W wyniku jakiegoś grzechu, został zmieszany z bezwładnym ciałem i zaczął doświadczać cierpienia związanego z życiem śmiertelnika. Od tego czasu tkwi w doczesności jakby „na wygnaniu w obcej krainie". Ciało nie jest najlepszym miejscem dla *daimona*, przeciwnie, jest dla niego grobem ograniczającym przyrodzony mu nieśmiertelny sposób istnienia[316].

Życie skoncentrowane na doczesności jest tutaj utożsamione z egzystencją niewtajemniczonego, tego, który nie poznał swojej prawdziwej, boskiej natury. Nie pozwala ono przekroczyć horyzontu życia biologicznego i dlatego przedstawiane jest jako uśmiercające boskiego *daimona*, który jest właściwym podmiotem w człowieku. Śmierć biologiczna z kolei, jako kres życia doczesnego, to wyjście z grobu i okazja powrotu do istnienia w wieczności. Aby jednak możliwy był powrót *daimona* do jego boskiej ojczyzny, nie wystarczy po prostu umrzeć[317]. Zanim to nastąpi podmiot musi oczyścić się z przywiązania do życia doczesnego. Innymi

[315] W celu uniknięcia zamętu terminologicznego określenie „życie orfickie" będę stosował dalej w tradycyjnym, wąskim sposobie jego rozumienia.

[316] Platon, interpretując naukę orfików, mówi o tym w sposób następujący: καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σῶμα), ὡς τεθαμμένης ἐν τῶι νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτωι σημαίνει ἃ ἂν σημαίνηι ἡ ψυχή, καὶ ταύτηι σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ ᾽Ορφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώιζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσηι τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν οὐδὲ ἓν γράμμα. (*Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało („soma") jest grobem („sema") duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało siebie okazuje, dając znak („semainei") o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem („sema"). Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę, bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało jako za mocną osłonę, podobną do więzienia, aby się w nim zachować („sozetai"), dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa to soma (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzania tutaj ani jednej litery). Orphicorum fragmenta,* collegit Otto Kern, Dublin-Zürich: Weidemann, 1972, fr. 8. Tłumaczenie Zofii Brzostowskiej przytaczam za: Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 453.

[317] Warto podkreślić, że orficy potępiali samobójstwo. Taka śmierć byłaby dowodem zwycięstwa „tytanicznej krnąbrności" w człowieku i z pewnością nie mogła zapewnić mu wyzwolenia z koła wcieleń. Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 40-41.

słowy, orfik musi „umrzeć” dla wartości typowych dla życia doczesnego, jeszcze przed śmiercią biologiczną, musi „umrzeć” dla „cielesnego instynktu przetrwania”, który jest jednym z fundamentów życia doczesnego, a zatem musi **umrzeć dla doczesności**.

Doczesność rysuje się zatem w orfizmie szczególnym naciskiem na jej tymczasowość, dynamikę. Nie jest istnieniem, a jedynie „przedsionkiem istnienia”, możliwością. Czego? Wiecznej nagrody, wiecznego potępienia, bądź odroczenia ostatecznego wyroku poprzez ponowne wcielenie. Ewentualne wyzwolenie nie dotyczy jednak „ja empirycznego”, ale raczej jakiegoś „boskiego ja”, które odsłonić się może w człowieku dopiero w procesie oczyszczenia i wtajemniczeń rytualnych. „Empiryczne ja” traktowane jest bowiem przez orfików jako tymczasowa, upadła forma podmiotowości Dionizosa-Zagreusa. Nie jest zatem tak, że poprzez „oczyszczenia orfickie” człowiek staje się nieśmiertelnym. Ostatecznie, to nie człowiek zdobywa nieśmiertelność, ale sam bóg ją odzyskuje.

Można powiedzieć, że celem życia biologicznego *daimona* jest potwierdzenie jego boskiego statusu. Żeby móc powrócić do swej nieśmiertelnej ojczyzny musi zachować dystans wobec doczesności, nie może jej ulec, pozwolić by przywiodła go z powrotem ku sobie. Tylko ludzkie wcielenie daje mu taką możliwość, albowiem tylko w człowieku wzniósł się on ponad instynkt przetrwania na tyle, żeby zdać sobie sprawę ze swej boskiej nieśmiertelności i w ten sposób wyzwolić się z okowów życia doczesnego. Orfik musi umrzeć jako człowiek, ażeby odrodził się w nim bóg. Nieśmiertelność oferowana podmiotowi przez orfików karmiła się jego śmiercią jako śmiertelnika.

Tajemne pouczenia, obrzędy inicjacyjne, wegetarianizm, życie pełne wyrzeczeń i powściągliwości – wszystko to po to, żeby przekonać podmiot, że nie jest istotą biologiczną, tylko nieśmiertelnym bogiem, który nie musi bać się śmierci, powinien wręcz tęsknić za nią. I rzeczywiście, orficy tęsknili za zbawczą śmiercią, która miała być ukoronowaniem drogi do nieśmiertelności, ostatecznym wyzwoleniem od istnienia doczesnego[318].

Niemniej jednak, proces odzyskiwania boskiej doskonałości rozpoczynał się już od pierwszego wtajemniczenia, a tym samym jakiś przedsmak boskiej egzy-

---

[318] Warto raz jeszcze podkreślić: orficy nie tęsknili za śmiercią biologiczną w ogóle, ale za „zbawczą śmiercią” czyli taką, która byłaby ostatecznym wyzwoleniem z koła wcieleń. Por. przypis poprzedni. Jak wyobrażano sobie taką śmierć? Pewną wskazówkę znajdujemy w *Dziejach* Herodota. Zamieszczono tam dialog jaki miał toczyć Solon z Krezusem o tym, kogo ze śmiertelników uznać można za szczęśliwych. Dwaj młodzieńcy – Kleobis i Biton, zostali uznani przez Solona za szczęśliwych przede wszystkim z powodu „błogosławionej” śmierci, jaka stała się ich udziałem. W kwiecie wieku, sławy i „szczęścia ziemskiego” zginęli oni podczas snu, bez jakiejkolwiek choroby czy innych przyczyn fizycznych, jakby po prostu przeszli podczas snu do innego, boskiego wymiaru egzystencji. Zdaniem Solona, śmierć ta była darem bogini, który Kleobis i Biton otrzymali za swą pobożność i dzięki wstawiennictwu ich matki – kapłanki Hery. Por. Herodot, *Dzieje*, dz. cyt., I 31.

stencji powinien być osiągalny jeszcze za życia biologicznego, a przynajmniej dostępny w przeżyciach doświadczanych podczas obrzędów misteryjnych. Na czym mogłyby one polegać? Trudno orzec to w sposób jednoznaczny. Misteria były wszak ἀπόρρετα – czyli zakazane – i ἄρρητα – czyli niewypowiadalne. Grecy bardzo poważnie traktowali zakaz wyjawiania tajemnicy misteriów, a nawet gdyby ktoś próbował ją zdradzić, to jego słowa wypowiedziane publicznie okazałyby się bez znaczenia. Były to bowiem sprawy niemożliwe do adekwatnego wyrażenia słowami. Można jedynie przypuszczać, że owa niewyrażalność związana była z niemożnością opisania boskiego sposobu istnienia, którego μύσται doświadczali w ekstazie podczas obrzędów inicjacyjnych.

Stopniowe odzyskiwanie boskiej kondycji podmiotu

Więcej wiemy na temat tego, jak Grecy wyobrażali sobie objawy odzyskiwania boskiej kondycji przez wtajemniczanego w życiu codziennym. Tych najbardziej zaawansowanych na ścieżce inicjacyjnej nazwano *jatromantami*. Spośród nich najbardziej znane postacie to Orfeusz, Epimenides, Abaris, Aristeas, Zalmoksis, Hermotimos, Empedokles i Pitagoras. *Jatromanta* to ktoś egzystencjalnie obeznany z tajemnym związkiem doczesnej rzeczywistości ludzkiej i nieśmiertelnej sfery boskości. Owa bezpośrednia, „doświadczalna” wiedza pozwalała mu być wieszczem, uzdrowicielem, kapłanem, mędrcem i mistrzem duchowym w jednej osobie. Rzec by można, że *jatromanci* to ludzie, którzy w sposób doskonały posiedli umiejętność egzystencjalnego przekraczania granic świata ziemskiego i podróżowania do krainy nieśmiertelnej boskości. Powszechnie przypisywano im nadzwyczajną wiedzę o sprawach ludzkich i boskich oraz możliwości, które świadczyły o tym, że egzystencjalnie przekroczyli już ograniczenia związane z życiem doczesnym. Wymienia się w tym kontekście między innymi doskonałe panowanie nad pragnieniami, przewidywanie przyszłości, cudotwórstwo, wszechobecność, pamięć swych poprzednich egzystencji, niemal dowolnie szybkie przemieszczanie się w przestrzeni[319]. Wszystko to świadczy o wierze archaicznych Greków w możliwość odzyskania przez wtajemniczonego przynajmniej części jego boskiej kondycji jeszcze przed śmiercią biologiczną.

---

[319] Por. s. 74 i 75 niniejszej książki.

Nieśmiertelność poprzez śmierć dla doczesności

Nieśmiertelność, której poszukiwano poprzez religijność misteryjną, miała realizować się poprzez jednoczenie się podmiotu ze swym boskim źródłem, uosobionym w postaci Dionizosa-Zagreusa. Człowiek mógł tego dokonać tylko poprzez rezygnację ze swej doczesności: osobistej, śmiertelnej, na rzecz perspektywy boskiej, nieśmiertelnej, kosmicznej. Tym bliższy był podmiot doświadczaniu siebie jako istoty nieśmiertelnej, im bardziej zjednoczył się z nieśmiertelną boskością. Było to doświadczane najprawdopodobniej na dwa sposoby, jako niewyrażalna ekstaza mistyczna (podczas obrzędów misteryjnych) i jako stopniowe odzyskiwanie zdolności egzystencjalnego przekraczania ograniczeń wynikających z życia doczesnego, aż do uzyskania statusu boskiego, jaki przypisywano choćby Empedoklesowi.

Zwróćmy uwagę na to, w jaki sposób filozof z Akragas obwieścił ludowi swą apoteozę: *Jako bóg nieśmiertelny, a nie jako człowiek śmiertelny przebywam teraz wśród was (...)*[320]. Podobną wymowę mają też słowa jednej z blaszek orfickich z Turioj, według której inicjowany po śmierci miał być witany następującymi słowami: *Szczęśliwy i błogosławiony, bogiem będziesz zamiast śmiertelnikiem*[321]. Warto zwrócić uwagę na owo „zamiast”. Wskazuje ono, że proces apoteozy wtajemniczonego musiał być, w jakimś sensie, równoległy do umierania jego zwykłej, człowieczej tożsamości. W tym sensie, wciąż ponawiana egzystencjalna śmierć dla doczesności była drogą ku nieśmiertelności typową dla religijności misteryjnej.

[320] DL VIII, 62.
[321] ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ᾽ ἔσῃι ἀντὶ βροτοῖο. DK 1 B 18.10, tłum. Jacek Lang.

Część II:
Znaki archeicznej drogi do nieśmiertelności w filozofii Pitagorasa z Samos, Heraklita z Efezu, Parmenidesa z Elei i Empedoklesa z Akragas

W dzisiejszych czasach głębia myśli pitagorejskiej dostępna jest dla nas jedynie przez intuicję, możemy tam dotrzeć od wewnątrz. Takie przeczucia możliwe są tylko wówczas, gdy poddamy się inspiracji tamtego życia duchowego, która dotrwała do naszych czasów w tekstach.

Simone Weil, *Szaleństwo miłości*

1. Od religii do filozofii

Początek filozofii: antymitologiczna, antyreligijna rewolucja intelektualna?

Jak wiadomo, w źródłach przedfilozoficznych obraz świata wyrażany był głównie za pomocą mitów. W dotychczasowych rozważaniach ograniczyłem się do hermeneutycznego odczytywania go jako ich przesłania, celowo pomijając problem wartości poznawczej mitologicznych narracji. Chciałem uniknąć w ten sposób licznych kontrowersji wiążących się z tym tematem, które mogłyby odwieść nas od meritum sprawy[322]. Nie sposób jednak nie ustosunkować się do tej kwestii w kontekście zagadnienia historycznych początków filozofii. W historii filozofii bowiem przez długi czas popularna była teoria, według której mit miał znaczenie wyłącznie przed powstaniem filozofii, a jego ewentualna obecność w filozofii archeicznej, do dziś bywa traktowana jako jedynie pozostałość epoki nieodwołalnie odchodzącej w przeszłość. Przyjmowanie takiej wizji historiozoficznej siłą rzeczy prowadzi do demitologizującej tendencji w analizie tekstów archeików. W ten sposób zwraca się uwagę wyłącznie na aspekt racjonalistyczno-naukowy, elementy

[322] Współczesne interpretacje znaczenia mitu (μῦθος) są dość zróżnicowane. Frazer traktował mitologię jako owoc prymitywnych prób wyjaśnienia zjawisk przyrodniczych; Müller – jako wytwór fantazji poetyckiej czasów prehistorycznych, niezrozumiany bądź opacznie zrozumiany w późniejszych stuleciach; Durkheim – jako zbiór alegorycznych pouczeń, które służą dostosowaniu jednostki do grupy; Jung – jako grupowy sen będący przejawem archetypowych popędów, skrywanych w głębi ludzkiej psychiki; Coomaraswamy – jako tradycyjny przekaz najgłębszych intuicji metafizycznych człowieka. Por. Joseph Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. Andrzej Jankowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s. 279. Wśród wielu znaczących interpretacji mitologii greckiej chciałbym tutaj zwrócić uwagę zwłaszcza na następujące dzieła: Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, 1922; William K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, Boston, Beacon Press, 1961; tenże, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London: Metheun, 1935; Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn 1929 (Verlag von Friedrich Cohen); Karl Kerényi, *Mitologia Greków*, dz. cyt.; Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, dz. cyt.; Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt. Problematykę badawczego ujęcia mitu greckiego, w sposób skrupulatny i zwięzły zarazem, opisał Lengauer. Zob. Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, dz. cyt. s. 11-32. Mit w kontekście greckiej religijnośći z V w. p.n.e. przedstawiła Kołakowska. Zob. Katarzyna Kołakowska, *Mit u Empedoklesa*, Wydawnictwo „Scriptum” Tomasz Sekunda, Kraków 2012, s. 11-44.

mitologiczno-religijne pomijając bądź traktując jako „pozostałość" po przekroczonym już etapie „naiwnego dzieciństwa ludzkiej świadomości"[323]. W tego typu ewolucjonistycznym paradygmacie, który w nowożytnej filozofii rozpropagował Georg Hegel i pozytywiści[324], bez trudu można uchylić istotność pytania o sens soteriologicznego pierwiastka w filozofii archeicznej. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, by uznać go za niedoskonałość, niepełne wyzwolenie się od prymitywnego, odchodzącego w przeszłość, mitologiczno-magiczno-religijnego obrazu świata bądź potraktować jako sprytną „strategię marketingową", dzięki której filozofowie, intelektualnie przerastający swą epokę, mogli głosić swe poglądy tłumowi zabobonnych Greków[325]. Nietrudno zauważyć, że mitologiczno-religijny składnik filozofii zawsze łączy się tutaj z naiwnością, żeby nie powiedzieć głupotą – bądź to filozofa, który ją głosi, bądź też ludzi, którzy ją przyjmują. Taki paradygmat nie wynika jednak z podejścia naukowego, ale jest po prostu częścią ideologii scjentyzmu[326].

Po tym jak Francis Cornford wykazał ciągłość, znaczne podobieństwo strukturalne, pomiędzy obrazem świata w babilońskim micie *Enuma elisz*, *Teogonii* Hezjoda i filozofii archeików[327], a Jaeger zwrócił uwagę na niezbywalną rolę mitu w spekulacjach filozoficznych Platona i Arystotelesa[328], rzadziej już postrzega się powstanie filozofii w archaicznej Grecji jako „antymitologiczną" czy „antyreligijną" rewolucję. Wydawać by się mogło, że Vernant, w *Źródłach myśli greckiej*, ponawia akcentowanie znaczenia świeckiej rewolucji umysłu dla powstania filozofii archeicznej. Jest to jednak tylko część prawdy. Chodzi bowiem o to, że francuski znawca mitów – w tej pracy – świadomie skupia się na jednym tylko z aspektów greckiej filozofii. W rozdziale *Nowy obraz świata* Vernant podkreśla istotność

---

[323] Głównym przeciwnikiem takiego myślenia o historii kultury był Mircea Eliade oraz badacze nawiązujący do jungowskiej koncepcji archetypów. Co ciekawe, prowadzi się obecnie badania psychologiczne, które zdają się potwierdzać obecność schematów mitologicznych nawet w świeckiej działalności człowieka współczesnego. Zob. Wanda Zagórska, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Universitas, Kraków 2004. Jest to pośredni dowód na to, że akcentowanie antymitologicznej rewolucji intelektualnej u początku filozofii wydaje się błędną ścieżką interpretacyjną.

[324] Za nimi zaś między innymi tacy historycy filozofii jak Theodor Gomperz, John Burnet, Eduardo Zeller. Por. przypis 46.

[325] Gigon na przykład, sugestie o boskim objawieniu jako źródle wiedzy archeików nazywa „legitymizacją" ich poglądów filozoficznych. Por. Olof Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. Piotr Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 50-51.

[326] Zob. szerzej: paragraf *Znaczenie prehistorycznych dziejów religii dla archeicznej drogi do nieśmiertelności*.

[327] Por. szerzej: Francis M. Cornford, *Principium sapientiae...*, dz. cyt., s. 159-249.

[328] *(...) początki naukowej filozofii nie pokrywają się ani z narastaniem racjonalnego, ani z zanikiem mitycznego myślenia. Najprawdziwszą mitogonię spotykamy jeszcze w podstawowych koncepcjach filozoficznych Platona i Arystotelesa, jak w platońskim micie o duszach albo w Arystotelesowskiej nauce o miłości rzeczy ku nieruchomemu pierwiastkowi, wprawiającemu w ruch cały świat*. Werner Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, dz. cyt., s. 229.

świeckiego przewrotu umysłowego dla powstania filozofii[329]. Wcześniej jednak, w rozdziale *Świat duchowy polis*, zwraca uwagę na dwie tendencje w greckiej filozofii. Cytuję:

> W chwili swoich narodzin filozofia znajdzie się więc w położeniu dwuznacznym: dążenia jej i aspiracje będą ją łączyć więzami pokrewieństwa jednocześnie z misteryjnymi wtajemniczeniami i dysputami agory. Będzie się ona wahać między właściwym sektom duchem tajemnicy a jawnością dyskusyjnego starcia, charakterystyczną dla działalności politycznej. Zależnie od środowiska, momentu i tendencji zobaczymy filozofię organizującą się – jak sekta pitagorejska w Wielkiej Grecji VI wieku – w zamknięte konfraternie i odmawiającą wyłożenia na piśmie czysto ezoterycznej doktryny. Potrafi ona wszakże również włączyć się bez reszty – jak to było w ruchu sofistów – w życie publiczne, występować w roli nauczyciela przygotowującego do sprawowania władzy państwowej i udostępniać się swobodnie każdemu obywatelowi drogą płatnych lekcji. Być może, filozofia grecka nie wyzwoliła się nigdy całkowicie od tej dwuznaczności znamionującej jej początki. Filozof nie przestanie oscylować między dwiema postawami, wahać się między dwiema sprzecznymi pokusami. Raz uzna się on za jedynego człowieka zdolnego do kierowania państwem i zastępując dumnie boskiego króla – będzie dążyć w imię „wiedzy", która wynosi go ponad ludzi, do przemiany całego życia społecznego i do niezależnego zarządzania *polis*. Kiedy indziej wycofa się ze świata, by skupić się na czysto osobistej mądrości: gromadząc koło siebie kilku uczniów, będzie chciał wraz z nimi założyć państwo w państwie, drugą zbiorowość na marginesie pierwszej; wyrzekając się życia publicznego, będzie szukał zbawienia w poznaniu i kontemplacji[330].

Vernant zdaje więc sobie sprawę z religijno-soteriologicznego składnika obecnego w filozofii greckiej. W *Źródłach myśli greckiej* skupia się przede wszystkim na aspekcie „naukowym" – ze względu na dominujące we współczesności scjentystyczne pojmowanie filozofii – pokazując źródła takiego właśnie jej rozumienia. Nie ulega jednak wątpliwości, że w filozofii greckiej od samego początku występowały zarówno tendencje naukowe, jak i religijne. O ile Vernant w *Źródłach myśli greckiej* skupił się na desakralizacji idei religijnych w procesie powstawania myśli politycznej i naukowej o tyle mnie tutaj interesuje właśnie ciągłość religijnego pierwiastka myślenia od etapu neolitycznego aż do drogi do nieśmiertelności zawartej w filozofii archeicznej. W tym miejscu zatem oddalam się od myśli przewodniej – często cytowanych wcześniej – *Źródeł myśli greckiej*. Odwrotnie niż Vernant, skupiam się wyłącznie na egzystencjalno-religijnym elemen-

[329] Por. Jean-Pierre Vernant, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 140-154.
[330] Tamże, s. 74-75.

cie wczesnej filozofii greckiej, wykazując, że składnik ów był dla niej elementem, bez którego nie sposób zrozumieć nauczania niektórych przynajmniej spośród archeików. Sprowadzanie go do „zacofania mitologiczno-magicznego” bądź też chytrej „strategii marketingowej” jest wynikiem współczesnej tendencji do zakładania wrodzonej sprzeczności pomiędzy tym, co religijne i świeckie, egzystencjalne i teoretyczne, mitologiczne i racjonalne[331].

Mit, religia grecka a początek filozofii

Arystoteles w *Poetyce* stwierdził, że Homer i Empedokles nie mają ze sobą nic wspólnego oprócz metrum[332]. Poetów Stagiryta określał mianem μυθολόγοι bądź θεολόγοι i przeciwstawiał ich archeikom, których z kolei nazywał φυσικοί albo φυσιολόγοι. W jego opinii ci pierwsi opowiadali fantastyczne historie o bogach i herosach, a poglądy na temat natury świata wydobyte z ich pism są marginalne, niejasne i filozoficznie nieciekawe[333]. Talesa uznał Arystoteles za pierwszego filozofa, gdyż – jego zdaniem – jako pierwszy zastosował on narzędzia filozoficzne do badania rzeczywistości. Choć założyciel Likejonu traktował teorie naukowe pierwszych filozofów jako dość prymitywne, zdecydowanie mniej doskonałe niż jego własna, to jednak uznał, że warto je studiować ze względów dydaktycznych. Z takiej motywacji zrodził się nurt doksograficzny w Likejonie. Chociaż więc niektóre wypowiedzi archeików świadczą o ich krytycznym podejściu wobec obrazu świata kreślonego przez Homera i Hezjoda, to ostatecznie chyba właśnie od Arystotelesa i doksografów z jego szkoły wywodzi się rygorystyczne przeciwstawianie wczesnej filozofii greckiej myśleniu mitologiczno-religijnemu[334]. Z pewnością, nie

---

[331] W pierwszej połowie XX wieku Cornford winił za ową tendencję historyków filozofii, których zmylił obsesyjnie podkreślany w XIX wieku konflikt pomiędzy religią a nauką. Por. Francis M. Cornford, *Principium Sapientiae...*, dz. cyt., s. 107. Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, jak sądzę, że jest to wynik współczesnej dewaluacji religijnego obrazu świata, wywołanej stopniowym wypieraniem go przez światopogląd scientystyczny. Dlatego też postać „mędrca”, fundatora współczesnej kultury zachodnioeuropejskiej, dopasowano do sylwetki współczesnego intelektualisty-naukowca. Inaczej mówiąc, model „współczesnego mędrca” zastosowano jako wzorzec do wypełnienia luk w naszej wiedzy na temat mędrców presokratejskich. Rysy archaiczne pominięto lub wyśmiano jako niegodne człowieka mądrego.

[332] Por. Arystoteles, *Poetyka*, 1447b17-20.

[333] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, III, 1000a.

[334] Glenn W. Most rolę Arystotelesa widzi w tym kontekście następująco: *On his view, the former group were really storytellers, poets narrating myths about heroes and gods, and any views about the nature of the world that might be extracted from their works were incidental, obscure, and philosophically uninteresting; the latter group, beginning with Thales, were engaged in basically the same kind of investigation of the physical world as Aristotle himself was and, even though their theories were, unsurprisingly, deficient in comparison with his own, nonetheless they were philosophically serious, that is, they were worth studying, pillaging, and refuting. (...) It was this distinction of*

jest to słuszna optyka interpretacji działalności filozoficznej archeików, o ile próbujemy zrozumieć jej zbawczy sens. Z założenia przecież traktuje się tutaj religijne aspiracje jako coś z natury obcego dążeniom filozofów[335]. Spróbujmy zatem znaleźć jakiś bardziej odpowiedni paradygmat.

Ponieważ w archaicznej *polis* myśl religijna związana była z mitologiczną narracją, warto zastanowić się nad fenomen mitu pod kątem jego funkcji w religii i kulturze. W najdawniejszych przejawach religijności człowieka mit spełniał

Aristotle's that formed the foundation for his student Theophrastus' collection of the physical doctrines of the early Greek philosophers, and in turn Theophrastus' work went on to provide the basis upon which virtually all ancient and, ultimately, modern discussions of these thinkers have been constructed. For this tradition, the difference between the early Greek poets and the early Greek philosophers is not merely one between verse and prose but also involves larger oppositions-between myth and reason, tradition and innovation, community and individual, constraint and freedom, error and truth. For that large part of the modern Western philosophical tradition that prides itself, rightly, upon having emancipated itself from what it sees as the shackles of myth and religion, the early Greek thinkers represent a crucial first step in a millennial process of enlightenment that leaves behind the seductive chimeras of poetry to move forward towards the cold, clear light of reason. Glenn W. Most, *The poetic of early Greek philosophy*, in: „The Cambridge companion to early Greek philosophy", edited by edited by Anthony A. Long, Cambridge University Press, 1999, s. 332-333. Por. także: Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 34-35.

[335] Przeciwstawienie mitu i filozofii ma swój odpowiednik w przeciwstawianiu filozofii i religii. Burnet twierdził, że u presokratyków istniała przepaść pomiędzy poglądami kosmologicznymi i wierzeniami religijnymi, o ile je w ogóle posiadali. Por. John Burnet, *Early Greek philosophy*, dz. cyt., s. 250. Gilson modyfikuje stanowisko Burneta twierdząc, że presokratycy byli zarazem osobami religijnymi i filozofami, co jednak nie powodowało w nich konfliktu, gdyż zdawali sobie sprawę z odmienności tych dwóch sfer ludzkiej aktywności. Gilson podkreśla zresztą, że należy odróżniać pytania religijne od filozoficznych na całej przestrzeni dziejów filozofii: *Mitologia jest religią, filozofia nauką, i choć prawdziwa religia i prawdziwa nauka ostatecznie się zgadzają, jednak reprezentują dwa odmienne typy problemów, uzasadnień i rozwiązań*. Étienne Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. Maria Kochanowska, PAX, Warszawa 1982, s. 24 (przypis 17). Należy przyznać mu rację jeżeli potraktujemy to twierdzenie jako postulat metodologiczny, który może uchronić nas przed redukcyjnym traktowaniem tych dwóch dziedzin ludzkiej aktywności. Z pewnością jest to również słuszna teza w odniesieniu do filozofii chrześcijańskiej (zwłaszcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu). Nie można jednak zastosować tej zasady w całej rozciągłości do filozofii greckiej. Sochoń łagodzi stanowisko Gilsona, sugerując, że najwięksi myśliciele greckiej kultury (Platon, Arystoteles, Plotyn) z bóstw plemiennych przenieśli siłę swej wrażliwości religijnej na odkryte przez siebie kategorie Dobra, Samomyślącej się Myśli albo Jedni. Por. Jan Sochoń, *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, s. 52. Zdaniem Hadota z kolei, w czasach Gilsona ów problem był źle stawiany. Chrześcijanin, który intensywnie żyje życiem chrześcijańskim nie ma potrzeby życia życiem filozoficznym. W starożytności natomiast filozofia była nade wszystko sposobem przeżywania swego istnienia w świecie, ćwiczeniem się w przekształcaniu całego życia wewnętrznego podmiotu. Filozof stykał się z religią w życiu społecznym i kulturalnym, ale żył nią filozoficznie. Por. Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 243-245. Stwierdzenie to wydaje się szczególnie aktualne w stosunku do myśli presokratejskiej, która nie znała podziału na porządek egzystencjalno-religijny i filozoficzny, czego namacalnym dowodem jest przypisywanie filozofii mocy soteriologicznej przez Empedoklesa. Dodds przekonuje, że Empedokles był ostatnim filozofem, który łączył w sobie funkcję szamana, mędrca, uzdrowiciela i mistrza duchowego. Potem funkcje te zostały rozdzielone. Czy ostatecznie? Na ten temat można by dyskutować, ale to już kwestia na osobną książkę. Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 126.

przede wszystkim funkcję rytualno-religijną. W rytuałach opartych na treści mitu nieustannie reaktualizowano moc jego oddziaływania religijnego[336]. Za pomocą obrzędowego uobecnienia „czasu początku” (o którym opowiadają mity), w czasach archaicznych ludzie najprawdopodobniej przeżywali treść mitu tak, jakby faktycznie uczestniczyli w „świętym czasie egzystencji bogów” – przynajmniej podczas trwania rytuału[337]. Możliwe, że konstrukcja mitu dostosowana była do tego, aby w obrzędach inicjacyjnych mógł być on „katalizatorem” w wywoływaniu ściśle określonego typu przeżyć religijnych. Niezależnie jednak od tego, czy zgodzimy się z taką tezą, nie ulega wątpliwości, że w kulturach prymitywnych mit był sposobem realnego uczestnictwa człowieka w rzeczywistości *sacrum*. W czasach homeryckich natomiast, funkcja ta została już nieco osłabiona. Eliade i Rudolf Otto podkreślają, że mit w formie spisanej, a więc „odarty” z wymiaru tajemnicy, jest już schyłkiem archaicznego rozumienia mitu. Można więc przyjąć, że, o ile mitologiczny opis powstania świata pierwotnie służył uobecnieniu rzeczywistości *sacrum* („świętego czasu początku”), o tyle w archaicznej *polis*, akcent stopniowo przesuwał się od religijnego porządku uobecniania, w kierunku świeckiego wyjaśniania, uzasadniania. Innymi słowy, mit wzmagając swą funkcję informacyjną, stając się wyjaśnieniem genezy świata, stopniowo przestawał pełnić funkcję „katalizatora” w wywoływaniu religijnego sposobu przeżywania swej obecności w świecie. U Hezjoda mamy do czynienia z porządkowaniem wielu lokalnych wersji mitów, a zatem, zasadniczo, z porządkiem wyjaśniania, podobnie jak w filozofii. Sądzę, że z pierwotnego charakteru mitu pozostała u Hezjoda przede wszystkim genealogiczna forma kreacji świata, mit ten nie spełniał już bowiem inicjacyjno-religijnej funkcji w tym stopniu, co na bardziej archaicznym etapie kultury[338]. W myśli pierwszych filozofów „mitologiczna historia świata” przechodzi kolejną przemianę, z „boskiej genealogii” staje się „historią ewolucji pierwotnego tworzywa”. Jednym słowem, myśl grecka w czasach archaicznej *polis* dąży od genealogicznych wyjaśnień Hezjoda w kierunku fizykalno-genetycznych, a nawet ontycz-

[336] Malinowski twierdzi wręcz, że *mit, który nie wyraża się w rytuale, nie jest mitem, lecz tylko opowieścią starych ludzi.* Bronisław Malinowski, *Mit, magia, religia*, tłum. Barbara Leś i Dorota Praszałowicz, PWN, Warszawa 1990, s. 365.

[337] Por. Marek Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia sacrum*, dz. cyt., s. 62-65.

[338] Nie uważam, że u Hezjoda mit w ogóle przestał pełnić funkcję religijną, ani że powstał w sposób czysto świecki, tj. bez jakiegoś natchnienia religijnego. Przeciwnie, rola Hezjoda dla religijności greckiej jest nie do przecenienia, na co zwrócił uwagę już Herodot. (*Dzieje*, II 53). Nie ulega jednak wątpliwości, że jest to już podejście w jakiejś mierze „racjonalizujące” treść mitów. Zdaniem Hammonda, Hezjod zbierał informacje o boskich i ludzkich genealogiach, w które wierzyły szczepy greckie i systematyzował tradycje ludowe tam, gdzie się one różniły między sobą. Por. Nicholas G. L. Hammond, *Dzieje Grecji*, tłum. Anna Świderkówna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 136. Choć więc zarówno rytuały *polis*, jak i obrzędy misteryjne opierały się na treści mitu przez cały okres starożytności, to jednak już w czasach Hezjoda można zaobserwować tendencję do coraz bardziej „dociekliwego”, „krytycznego” podejścia ludzi do mitologicznych narracji.

nych uzasadnień archeików[339]. Kresem wyjaśniania jest tutaj boska substancja nazywana najczęściej φύσις bądź ἀρχή, pozbawiona jednak antropomorficznych cech bogów Homera i Hezjoda. Analizując sprawę od tej strony można by dojść do wniosków podobnych do tych, postulowanych przez autora *Metafizyki*.

Obraz rzeczy zmienia się jednak kiedy, definiując mit, skupimy się nie na jego antropomorficznej, genealogicznej formie, ale na funkcji, jaką pierwotnie pełnił w życiu człowieka. Funkcją tą – przypomnijmy – było uobecnianie rzeczywistości świętej w życiu człowieka za pomocą opowieści o jego boskim źródle. Ponieważ antropomorficzna forma mitu już dłużej nie była w stanie spełniać tej funkcji, została częściowo zastąpiona przez „kosmiczną teologię" soteriologicznie zorientowanej filozofii archeików. W tym sensie można powiedzieć, że wszędzie tam, gdzie działalność filozoficzna wywoływać miała coś na kształt doświadczenia religijnego, czy choćby poczucia przemiany egzystencjalnej sytuacji człowieka, mamy do czynienia z kontynuacją religijnej funkcji mitu. Nadto, jak dowiódł Pierre Hadot, filozofia starożytna nigdy nie wyzbyła się ambicji duchowej przemiany człowieka[340]. Zatem przynajmniej w zakresie funkcjonalnym, nie można przeciwstawiać mitu, religii i filozofii. Jeżeli wypada mówić o jakiejś rewolucji w kulturze greckiej, spowodowanej powstaniem filozofii, to chyba przede wszystkim o rewolucji lingwistycznej[341], być może także rewolucji intelektualnej w jakimś sensie, ale nic nie wskazuje na to, by miała być ona także rewolucją antyreligijną. Przeciwnie, mówi się, że czasy działalności archeików pokrywały się z okresem odrodzenia religijnego Greków, zaś Pitagoras, Parmenides, Heraklit i Empedokles należeli do jego kreatorów[342].

Tendencję „demitologizującą", to znaczy traktującą filozofię archeiczną jako „działalność czysto naukową", która nie ma ambicji przemiany wewnętrznej człowieka, potraktować należy jako nieuzasadnione przypisywanie jej współczesnego modelu uprawiania filozofii na uczelniach wyższych. Wbrew temu sądzę, że wszędzie tam, gdzie archeicy nadawali swym twierdzeniom soteriologiczny sens, był on rzeczywiście tak traktowany przez tych filozofów i ich uczniów. Więcej nawet,

[339] Alfred Gawroński z kolei twierdzi, że archeicy zastąpili model historyczno-kosmologiczny modelem fizyczno-składniowym i logicznym modelem podmiotowo-orzeczeniowym. Por. Alfred Gawroński, *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*, „Znak", 1992 nr 1, s. 77.

[340] Zob. szerzej: Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt.; tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt. Zob. także: Kazimierz Pawłowski, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, Juliusz Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt., s. 3-19; Przemysław Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym Antyku (IV w. p.n.e.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005.

[341] Przychylam się tutaj do opinii Gawrońskiego. Zob. Alfred Gawroński, *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*, dz. cyt.

[342] Por. Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 173-174.

można doszukiwać się go również i tam, gdzie nie był on wyraźnie wypowiedziany, ale istnieją jakieś inne fakty, które mogłyby skłonić nas do takiej właśnie interpretacji.

Obecność soteriologicznego motywu filozofowania w tle należy przyjąć wszędzie tam, gdzie domniemywać możemy istotnego wpływu religijności misteryjnej, zwłaszcza zaś typowych dla niej doświadczeń mistyczno-ekstatycznych. W tym kontekście zaś najczęściej wymienia się właśnie Pitagorasa, Empedoklesa, Heraklita i Parmenidesa[343]. Myślę, że gdy przyjrzymy się głoszonym przez nich poglądom, pod kątem ich psychologiczno-pedagogicznych konsekwencji, można będzie ujawnić soteriologiczny kontekst tego typu filozofowania. Jeżeli bowiem potraktujemy twierdzenia filozoficzne archeików jako „ćwiczenia duchowe"[344], to mogłyby one wywierać na życie ich uczniów wpływ podobny do tego, jak na orfików miał oddziaływać soteriologiczny splot teozoficzno-antropologicznej doktryny (ἱερὸς λόγος), ekstatycznych doświadczeń misteryjnych (ἔνθεος, ἐνθουσιασμός) i oczyszczającego trybu życia codziennego (Ὀρφικὸς βίος). Chodziłoby o osiągnięcie „sokratejskiego" zrozumienia, które nieuchronnie owocowałoby odpowiednią do tego postawą egzystencjalną. Jeżeli jest to słuszna interpretacja, to trzeba powiedzieć, że uczniowie wymienionych filozofów uczestniczyli w swego rodzaju „filozoficznym wtajemniczeniu". Uświadomienie sobie znaczenia filozoficznych twierdzeń nauczycieli archeicznych w pełni, tj. wraz z ich egzystencjalnymi konsekwencjami, miało prowadzić ich uczniów do „doświadczenia" tychże prawd, jako istotnie funkcjonujących w codziennym, realnym życiu. Efektem takiego nauczania musiałaby być faktyczna zmiana sposobu umiejscawiania przez nich swego „ja" w świecie, czyli zmiana własnej sytuacji egzystencjalnej, przemiana duchowa w życiu filozofującego. Zatem, **w archeicznej drodze do nieśmiertelności chodziłoby o uczynienie filozoficznego obrazu świata kreślonego przez archeicznych mistrzów obiektem ćwiczeń, dzięki którym stałby się on naturalnie przyjmowanym światopoglądem, czy może wręcz „sposobem doświadczania rzeczywistości"**.

[343] Kazimierz Mrówka pisze: *Tajemne ryty, wypracowane przez sprawujących różnego rodzaju misteria, były właśnie technikami wyzwolenia. Rodząca się filozofia uległa wpływom atrakcyjnych duchowo rytów misteryjnych, jak orfizm, misteria dionizyjskie czy ekstatyczne ryty magów. Wpływy misteriów widoczne są zwłaszcza w filozofii pitagorejskiej, u Parmenidesa, Heraklita, Empedoklesa, a później u samego Platona.* Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 71. Por. także: Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 173-174.

[344] Używam tutaj pojęcia „ćwiczenia duchowego" w znaczeniu podobnym do tego, jakie nadaje im Pierre Hadot. Więcej na ten temat w części drugiej, w rozdziale czwartym.

Archeiczna droga do nieśmiertelności – filozoficzny wyraz religijności misteryjnej

W celu stwierdzenia, czy rzeczywiście jest to słuszna optyka interpretacji soteriologicznego pierwiastka nauki archeików, należy jeszcze rozważyć związek wybranych filozofów-archeików z fenomenem religijności misteryjnej.

Krokiewicz zauważa w filozofii archeicznej dalszy rozwój orfickiej myśli eschatologicznej. Według tego badacza, pitagoreizm miał być „reformą" orfizmu, czyli jego „udoskonaloną wersją"[345]. Tymczasem zaś – już w starożytności – niektórzy w ogóle kwestionowali istnienie odrębnej sekty orfickiej, całość nauk określanych mianem „orfickich" przypisując Pitagorasowi i jego uczniom[346]. Jest w tym dużo przesady, mimo to jednak, warto wyciągnąć pewne wnioski z tego faktu.

Po pierwsze, wydaje się, iż starożytni Grecy wyraźnie (choć być może nie do końca świadomie) łączyli ze sobą wszystkich tych, którzy ujmowali życie człowieka jako drogę wyzwolenia z ram życia doczesnego, że ich naukę traktowano w zasadzie jako jedną i tę samą szkołę. Można to dostrzec w tendencji do łączenia z Orfeuszem wszelkich doktryn, w których ujmuje się zjednoczenie z boskością jako cel człowieka, jak również i w przypisywaniu pitagorejskiego rodowodu poglądom orfickim. Można powiedzieć, że spór dotyczy głównie tego, kto był pierwszym nauczycielem – treść nauki pozostaje bowiem, w gruncie rzeczy, taka sama. Niezależnie zaś od tego, jakie imię nosił „pierwszy nauczyciel" drogi do nieśmiertelności – sam musiał ją przejść osobiście, stając się w ten sposób „mistrzem duchowym", *jatromantą*. Jest bowiem nie do pomyślenia, aby mógł prowadzić swych uczniów drogą, której sam by nie znał. Niekoniecznie zresztą trzeba sobie tutaj wyobrażać jednego tylko nauczyciela, od którego pochodziliby wszyscy inni. Wydaje się, że od samego początku należy mówić o wielu „mistrzach w sprawach świętości", a Orfeusz, jako pierwszy nauczyciel – „mistrz mistrzów" – byłby raczej archetypowym wzorcem, niż jakąś zmitologizowaną postacią historyczną. Tak czy inaczej, aby stać się *jatromantą*, nauczycielem drogi ku nieśmiertelnej sferze bytu, należało przejść tę drogę osobiście (całkiem samodzielnie bądź po przewodnictwem innego nauczyciela). Dowodem tego, że *jatromanci* rzeczywiście sami przeszli tę drogę miały być nadzwyczajne umiejętności im przypisywane, między innymi doskonałe panowanie nad pragnieniami, przewidywanie przyszłości, cudotwórstwo, wszechobecność, pamięć swych poprzednich egzystencji, niemal dowol-

---

[345] Por. Adam Krokiewicz, *Studia Orfickie...*, dz. cyt., s. 15-16. Por. także: Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 118-119; Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, dz. cyt., s. 198-201; Piotr Świercz, *Jedność wielości...*, dz. cyt., s. 271-273.

[346] Por. Herodot, *Dzieje*, dz. cyt., II 81.

nie szybkie przemieszczanie się w przestrzeni itp. Nauczyciel drogi do nieśmiertelności miał mieć nadzwyczajną wiedzę o sprawach ludzkich i boskich oraz umiejętności świadczące o tym, że egzystencjalnie wykracza poza ograniczenia świata doczesnego[347].

Również interesującym nas tutaj archeikom przypisywano wyjątkową zażyłość z boskością. Empedokles nazywał siebie bogiem, który głosi ludziom orędzie wyzwolenia z doczesności, a w podobny sposób wyrażał się również o Pitagorasie[348]. Ten drugi uchodził zresztą za twórcę orfickiej drogi apoteozy, o czym wcześniej wspominałem. Parmenides w swoim poemacie sugerował, że na drodze do boskiej mądrości poruszał się drogą biegnącą z dala od ludzkich ścieżek, zaś treść swej nauki filozoficznej zawdzięcza objawieniu otrzymanemu od tajemniczej bogini[349]. Heraklit stylem swego nauczania naśladował słowa wyroczni delfickiej, a miały być one objawieniem ludziom „świata bogów, który jest wszędzie", trzeba tylko odpowiednio patrzeć, żeby go dostrzec[350]. Można powiedzieć, że był on „prorokiem *Logosu*", którego znaków chciał ludzi uczyć wypatrywać[351]. Powstała nawet plotka, że sztuki tej, niczym jakiejś „wiedzy tajemnej", chciał uczyć się od niego perski król Dariusz[352].

Na tej podstawie można byłoby zaliczyć wybranych tu archeików do grona „mistrzów w sprawach świętych". Zastanawiać może jednak, co różni wymienionych filozofów-archeików od innych „boskich mężów" w rodzaju Epimenidesa, Abarisa, Aristeasa czy Hermotimosa. Jeżeli bowiem nie ma między nimi żadnej różnicy, to brak podstaw do mówienia o archeicznej drodze do nieśmiertelności, w sensie specyficznej myśli soteriologicznej filozofów presokratejskich.

---

[347] Por. paragrafy: *W stronę „boskich mężów": od ἡμίθεοι do ἰατρομάντεις, Symbolika świętego czasu i przestrzeni w doświadczeniach typowych dla religijności misteryjnej* oraz *Stopniowe odzyskiwanie boskiej kondycji podmiotu*.

[348] Por. DK 31 B 112, B 129.

[349] Zob. szerzej: następny rozdział, paragraf poświęcony Parmenidesowi.

[350] *Zgadzamy się z tym, co Heraklit miał powiedzieć do obcokrajowców, którzy chcieli z nim mówić. Gdy mianowicie zbliżyli się i zobaczyli, iż grzeje się przy ognisku, zawahali się, czy wejść. On, jak powiadają, zaprosił ich, by weszli bez obawy – „bo przecież i tu [w ogniu] są bogowie"*. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, I 645a, tłum. Paweł Siwek. Por. Martin Heidegger, *List o „humanizmie"*, tłum. Józef Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999, s. 304-305.

[351] Kazimierz Mrówka wyraża to w następujący sposób: *Heraklit jest kapłanem Logosu, „magiem" Logosu, nowego Boga filozofii. Jego filozofia jest nową religią, religią Logosu, religią, której kult nie opiera się na wierze i wyobraźni (i jej antropomorficznych tworach), ale na poznaniu.* Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 69.

[352] Por. DL IX, 13. Por. także Marian Wesoły, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia Filozoficzne", 1989 nr 7-8, s. 36.

Granice pomiędzy religijnością misteryjną a archeiczną drogą do nieśmiertelności

Niewątpliwie, archeiczna droga do nieśmiertelności wyrasta z podobnej wrażliwości religijnej, co i orfickie koncepcje soteriologiczne. Czy można więc uznać orfizm za „protofilozoficzną" drogę do nieśmiertelności, której przedłużeniem byłby soteriologiczny aspekt filozofii archeicznej? Problem ten należy zbadać ostrożnie, gdyż – trudno ukryć – rozwiązanie będzie miało znaczący wpływ na interpretację myśli archeików.

W świetle tego, co przedstawiłem dotychczas, wydaje się, że nie sposób rozgraniczyć dokładnie, gdzie kończy się religijna ścieżka apoteozy typowa dla wierzeń orfickich, a gdzie zaczyna archeiczna droga do nieśmiertelności. Idee filozoficzne oraz sposób ich wyrażania przez Heraklita, Parmenidesa, Empedoklesa oraz we wspólnocie pitagorejskiej wywołują naturalne skojarzenie z myślą religijną. Wiele wskazuje na to, że nie są one efektem jakiegoś tylko powierzchownego podobieństwa.

Czy zatem wymienionych archeików nie powinniśmy traktować jak filozofów, w sensie ścisłym, a raczej jak kogoś w rodzaju „misjonarzy religii orfickiej"? Współcześni uczeni wielokroć borykali się z tym problemem, rozwiązując go na różne sposoby. Jednym z nich było podejrzewanie archeików o „naiwność mitologiczno-religijną" bądź stosowanie specyficznej „strategii marketingowej". Zgodnie z tym, wspomniane Καθαρμοί Empedoklesa, które opisuje typowo orficką drogę apoteozy mędrca-filozofa, uważano za efekt tego, że mędrzec z Akragas na starość „popadł w mistycyzm" (niczym w chorobę)[353] albo też przemawiał językiem wta-

---

[353] Jaeger pisze, że religijny składnik myśli Empedoklesa przysporzył poważnych trudności współczesnym interpretatorom jego myśli. Dlatego, *nawet gdy nie podejmowali oni prób eliminowania składnika religijnego jako elementu zakłócającego, obcego prawdziwego duchowi jego dzieła, to przynajmniej chcieli koniecznie widzieć w nim oznakę braku konsekwencji w postawie intelektualnej filozofa*. Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 202. Dodds tę samą myśl ujął w sposób następujący: *Naukowców zdumiewał fakt, że człowiek zdolny do tak przenikliwej obserwacji i konstruktywnej myśli, jakim jawi się on w poemacie „O naturze", miałby również napisać „Oczyszczenia", gdzie przedstawia się jako boski czarnoksiężnik. Niektórzy próbowali ów fakt wyjaśniać stwierdzeniem, iż te dwa poematy muszą należeć do dwóch różnych okresów w życiu Empedoklesa: albo rozpoczął on karierę jako czarodziej, stracił zacięcie i zajął się naukami przyrodniczymi, albo też, jak twierdzą inni, zaczął jako naukowiec, a później przeszedł na orfizm lub pitagoreizm i w samotności ostatnich lat swego życia pocieszał się iluzją wielkości – był bogiem, który pewnego dnia miał powrócić nie do Akragas, ale do Nieba. Problemem owych wyjaśnień jest to, że zasadniczo niczego one nie tłumaczą*. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 126-127. Katarzyna Kołakowska twierdzi, że fragmenty tradycyjnie przypisywane poematowi Περὶ φύσεως zawierają równie silny bagaż religijności, co fragmenty przyporządkowane do poematu Καθαρμοί. Ponadto – zdaniem niektórych badaczy – w świetle najnowszych odkryć papirologicznych, możliwe jest, że wszystkie fragmenty dotyczą nie dwóch, a tylko jednego poematu. Z pewnością natomiast możemy powiedzieć, że misteryjną religijnością przeniknięta jest całość twórczości Empedoklesa. Por. Katarzyna Koła-

jemniczonego orfika do zabobonnego tłumu, aby zdobyć więcej zwolenników dla swych poglądów[354]. Jego obietnicę „wyprowadzenia mocy zmarłego męża z Hadesu” złożoną Pauzaniaszowi, powinniśmy także poczytywać za „chwyt marketingowy”, podobnie zresztą jak podróż Parmenidesa poza granice świata doczesnego i objawienie otrzymane od bogini. Trudne do zrozumienia aforyzmy Heraklita, wzorowane na wieszczeniu wyroczni delfickiej, byłyby efektem jego mizantropicznej pogardy dla tłumu albo jakiegoś niezrównoważenia emocjonalnego[355]. Styl nauczania oparty na stopniach wtajemniczenia, liczne tabu religijne pitagorejczyków i legendy o twórcy sekty, byłyby zaś tylko efektem umiejętnie spreparowanej propagandy politycznej[356].

W tego typu argumentacji, w sposób nieświadomy, rzutuje się często przyjmowany współcześnie dogmat o wrodzonym konflikcie pomiędzy nauką a religią oraz związanym z tym przekonaniem o wyższości naukowej wizji świata nad religijną[357]. Jeżeli pogląd taki odrzucimy, problem znika. Wszystko bowiem wskazuje, że w czasach archaicznej *polis* nie przeciwstawiano filozofii dążeniom religijnym, ani nawet nie odróżniano wyraźnie celów przez nie stawianych[358]. Jeszcze przez długi czas szkoły filozoficzne będą traktowane prawnie jako ugrupowania religijne, jak na przykład Akademia Platona i Likejon Arystotelesa. **W archaicznej *polis* nauka filozoficzna często miała ściśle egzystencjalny kontekst, dążenie do mądrości było jednocześnie pragnieniem zjednoczenia z boskością, która była jej źródłem.** Być może należałoby nazwać ową presokratejską epokę tak, jak Colli –

---

kowska, *Mit u Empedoklesa*, dz. cyt., s. 52-53; taż, *Orficki charakter poematu Empedoklesa*, w: *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. Katarzyna Kołakowska, dz. cyt., s. 39-50. Moja interpretacja religijnego składnika filozofii Empedoklesa idzie w tym samym kierunku.

[354] Tę drugą wersję wspierano także plotką, którą przytacza Diogenes Laertios, według której Empedokles zmistyfikował swą śmierć w taki sposób, ażeby uznać ją za boskie zniknięcie podobne temu, co Herodot opowiadał o Aristeasie. Zob. DL VIII, 67-72.

[355] Por. DL IX, 3-6.

[356] Już w starożytności powstawały niechętne Pitagorasowi interpretacje jego działalności filozoficzno-pedagogicznej, w świetle których prawdziwym celem pitagorejczyków miała być władza polityczna (tyrania). Por. Walter Burkert, *Lore and Science...*, dz. cyt., s. 118-119.

[357] Nie jest to wszakże jedyny paradygmat obowiązujący we współczesnej kulturze. Współcześnie uprawiana filozofia chrześcijańska za św. Tomaszem z Akwinu precyzyjnie rozróżnia porządek wiary i rozumu, co w istocie wyklucza możliwość konfliktu pomiędzy światopoglądem religijnym a naukowym. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Pallottinum, Poznań 1998; Étienne Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt.

[358] Jaeger ujmuje to w sposób następujący: *musimy wystrzegać się (...) traktowania czystej myśli jako czegoś hermetycznie zamkniętego i odosobnionego, czegoś zasadniczo przeciwstawnego religii i odciętego od niej w sposób równie ostry, jak ten, w jaki nauka współczesna odcina się niekiedy od wiary chrześcijańskiej. Grecy nie uświadamiali sobie jeszcze żadnych tego rodzaju autonomicznych dziedzin ducha.* Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 152. Por. także: William K. C. Guthrie, *A history of greek philosophy*, Vol. I, dz. cyt., s. X.

„epoką mądrości", w której poszukiwanie mądrości tożsame było ze sztuką takiego życia, które przybliżałoby do jego boskiego źródła[359].

Wszystko to pokazuje kontynuację, bliskość obydwu metod transcendowania doczesności (orfickiej i archeicznej). Jak nie przeciwstawiałem wcześniej mitu – *logosowi*, tak i teraz nie widzę potrzeby przeciwstawiania orfickiej religijności misteryjnej – archeicznej drodze do nieśmiertelności. Nie sposób odróżnić archeicznej drogi do nieśmiertelności od religijności misteryjnej rozumianej jako pewien fenomen duchowy, jako postawę za cel egzystencji jednostki przyjmującą dążenie do zjednoczenia z ponadludzkim pierwiastkiem rzeczywistości. Równie problematyczne byłoby poszukiwanie różnicującego kryterium w zakresie doświadczenia religijnego, które związane było z tym „zjednoczeniem"[360]. Wydaje się jednak, że istnieje różnica pomiędzy postaciami kultu związanymi z religijnością misteryjną a drogą do nieśmiertelności filozofów-archeików. Jeżeliby takiej różnicy nie było, to jak uzasadnić choćby heraklitejską krytykę misteriów?

Na pewno zmienił się sposób wyrażania idei religijnych. W historii o intronizacji Dionizosa-Zagreusa soteriologiczna idea związku wielości z jednością (archeicznej podstawy i jej przejawów) wyrażona jest językiem genealogicznym, za pomocą relacji ojciec-syn. W filozofii archeicznej poszukuje się nowych form wyrazu. U pitagorejczyków jest to system oparty na poszukiwaniu matematyczno-mistycznych zależności pomiędzy jednością i wielością. Empedokles w Περὶ φύσεως ucieka się do „mitu fizykalno-genetycznego", w którym wyjaśnia, jak z pierwotnej, kulistej jedności korzeni wszechrzeczy (*sfairos*) powstaje doczesny świat wielości. Heraklit, posługując się aforystycznym językiem wyroczni delfickiej, próbuje zaangażować swych słuchaczy w poszukiwanie zrozumienia tego, jak z boskiej jedności „Ognia-*Logosu*" wyłaniać się może zróżnicowany świat doczesny, nie tracąc zarazem swej boskiej, nieśmiertelnej jedności. Parmenides opisuje poetycko swe ekstatyczne podróże do bogini, której objawienie prawdy o rzeczywistości wyraził językiem logiczno-ontologicznym. Myśl archeików stale obraca się w kontekście zasadniczego problemu archaicznej religijności misteryjnej – związku jedności z wielością, ale genealogiczny opis nie jest już jej językiem ekspresji[361].

Nie jest to jednak jedyna różnica. Rozsądnie jest przyjąć, iż wraz z nową formą wyrazu, uległy zmianie także same techniki transcendowania doczesności. Domniemywać można, że stopniowe ograniczanie roli mitologiczno-genealogicznej formy ekspresji religijnej na rzecz „dociekania *logosu*", musiało iść w parze ze

[359] Por. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 24.

[360] Nawet gdyby była taka różnica, to zbyt mało wiemy o owych doświadczeniach, ażeby tego rozróżnienia uczynić.

[361] Sochoń zauważa, że najwcześniejsi archeicy stoją u początków zachowanych do dzisiaj sposobów mistycznej narracji. Por. Jan Sochoń, *Bóg i język*, dz. cyt., s. 126.

stopniowym ograniczaniem roli elementów rytualnych, tendencją do drogi oczyszczenia czysto duchowego, „poszukiwania w sferze właściwego myślenia”[362]. Zarazem jednak, celem była tutaj realizacja tych samych potrzeb duchowych, które zaspakajane były również za pomocą obrzędów orfickich. Uznać można przeto, że **archeiczna droga do nieśmiertelności jest „wspólnym dzieckiem” postawy duchowej człowieka typowej dla religijności misteryjnej i filozoficznego sposobu jej wyrażania. Inaczej mówiąc, jest ona „filozoficznym wyrazem” religijności misteryjnej, tak jak jej bardziej rytualnym wyrazem był orfizm, niepozbawiony jednak pierwotnie pierwiastków filozoficznych**. Filozofia przejęła eschatologiczno-soteriologiczny składnik orfizmu, „zreformowała go”, a sam orfizm, tym samym stracił na znaczeniu i dążył odtąd do formy czysto rytualnej, którą krytykowali filozofowie. Główną linią zarzutów filozofów wobec orfizmu było to, że postulowane przezeń metody oczyszczenia duszy są nieskuteczne, gdyż w zasadzie polegają na oczyszczaniu ciała, a więc śmiertelnego pierwiastka ludzkiej natury, a przecież jedynie skutecznym oczyszczeniem tego, co nieśmiertelne w człowieku, może być tylko i wyłącznie filozofia. Na poziomie *populi* orfizm stał się źródłem niepokojów i zabobonnych praktyk ludzi dręczonych ciągłą obawą przed nieczystością i chorobą[363]. Teofrast przedstawił ich jako tych, którzy pędzą do wróżbitów, gdy tylko im się coś przyśni i co miesiąc odnawiają wtajemniczenia u kapłanów, których z kolei Platon opisywał jako żerujących na ludzkiej łatwowierności wróżbitów czerpiących zyski ze swych rzekomych mocy oczyszczających i wtajemniczających żywych i umarłych[364]. Podobnie należy rozumieć też Heraklita, gdy krytykuje on misteria, mówiąc: *Błąkającym się w nocy, magom, bachantom, bachantkom, mistom. Albowiem do poważanych u ludzi misteriów bezbożnie są wtajemni-*

[362] Guthrie mówi w ten sposób: *Oryginalność Pitagorasa objawia się wtedy, gdy zapytamy o drogę do (...) oczyszczenia i połączenia z boskością. Dotychczas sposobem osiągnięcia czystości były rytuały oraz przestrzeganie pewnych zewnętrznych zakazów, np. unikanie zwłok. Pitagoras zachował wiele z tych praktyk, lecz uzupełnił je o nowy sposób – drogę filozofa.* William K. C. Guthrie, *Filozofowie Greccy od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt., s. 32.

[363] Krokiewicz pisze: *Pierwotny orficyzm, jeżeli idzie o zasadniczą orientację, zalecał życie wolne od zbrodni i czyste w sensie duchowym. Zbawienie osiągało się przez „cnotę”. Z czasem lęk przed rytualną zmazą i mechaniczne sposoby zapewnienia sobie rytualnej czystości wysunęły się na czoło. Wzniosłe i żywotne idee orfickie dochodziły do głosu w poezji orfickiej, ale same misteria sprzeniewierzały się im coraz bardziej w miarę rozrostu coraz liczniejszych gmin orfickich. Zwyciężała masa i jej przeciętna mentalność. Misteria orfickie uzależniają w końcu zbawienie nie od cnoty, lecz od różnych zakazów, nakazów i wskazówek rytualnych, co powoduje słuszną krytykę wielu filozofów greckich.* Krokiewicz, *Studia orfickie*, dz. cyt., s. 57. Zob. także: Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 97; Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom II, dz. cyt., s. 124-125; Zbigniew Mikołejko, *Śmierć u Heraklita z Efezu*, w: *Strategie śmierci – formy umierania. Świadectwa literackie i kulturoznawcze*, red. Wojciech J. Burszta, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Warszawa 2004, s. 21-25.

[364] Por. Teofrast, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze. Charaktery*, tłum. Daniela Gromska, Jerzy Schnayder, Izydora Dąmbska, PWN, 1963, s. 354-355; Platon, *Państwo*, 364 B – 365 A.

czani[365]. Dlaczego bezbożnie? – można zapytać. *Oczyszczają się na próżno* – mówi Heraklit – *krwią splamieni, jak ktoś, wszedłszy w błoto, myłby się błotem. Uznany by został za szalonego, gdyby go jakiś człowiek spostrzegł tak czyniącego (...)*[366]. Mówiąc krótko, **krytykę misteriów dokonaną przez archeików pojmować należy nie jako z natury wrogą jej celom, lecz raczej jako działalność „reformatorską". Należy uznać, że wyciągnęli oni istotne wnioski z religijności orfickiej, zreformowali ją i przejęli z niej najważniejsze idee, a zwłaszcza myśl o możliwej dla człowieka drodze apoteozy.**

Podsumowanie

Z dotychczasowych rozważań wynika, że „archeiczna droga do nieśmiertelności" wyrastać musi z tego samego źródła, co i greckie ruchy misteryjne. Źródłem tym jest pewnego rodzaju podstawa duchowa, którą nazwałem „religijnością misteryjną". Jej prehistoria sięga neolitycznego odkrycia mistycznych zależności pomiędzy światem istot doczesnych i światem nieśmiertelnej boskości. Religijność misteryjna w archaicznej *polis*, szczególnie w postaci orfizmu, celem życia czyni dążenie do egzystencjalnego zjednoczenia z ponadludzką sferą rzeczywistości, w czym dostrzega pełnię mądrości i najwyższe szczęście dostępne dla człowieka. W archeicznej drodze do nieśmiertelności, która jest jej kontynuacją, większe jest nasycenie pierwiastkiem racjonalizmu niż w kultach misteryjnych. Niemniej jednak pamiętać należy, że pierwiastek ów, przynajmniej w czasach archaicznych, był obecny także w misteriach orfickich. **Archeiczną drogę do nieśmiertelności uznaję przeto za filozoficzną wersję religijności misteryjnej. Domyślać się można jej znacznego podobieństwa funkcjonalnego i strukturalnego do orfickiej drogi apoteozy, którą starałem się przedstawić w pierwszej części niniejszej książki.**

Już sam fakt podobieństwa soteriologicznego aspektu filozofii Pitagorasa, Empedoklesa, Heraklita i Parmenidesa do orfickiej drogi apoteozy mógłby zaświadczyć, że także w ich przypadku można mówić o drodze do nieśmiertelności – archeicznej, gdyż wszyscy wymienieni filozofowie, w taki czy inny sposób, koncentrują się na problemie boskiego *physis-arche*. Kontekst historyczny może jednak niekiedy mylić. Geneza jakiegoś zjawiska to stanowczo zbyt mało, ażeby

[365] νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται. DK 22 B 14, tłum. Kazimierz Mrówka.

[366] καθαίρονται δ᾽ ἄλλωι αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοντο. μαίνεσθαι δ᾽ ἂν δοκοίη, εἴ τίς μιν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα (...). DK 22 B5, tłum. Kazimierz Mrówka.

wnioskować o jego istocie. W celu udowodnienia, że rzeczywiście odnośnie wymienionych filozofów można mówić o archeicznej drodze do nieśmiertelności, postaram się zrekonstruować jej strukturę w taki sposób, ażeby wykazać, że wybrani filozofowie presokratejscy prezentują różne jej wersje (oblicza, odmiany), zaś soteriologiczny sens przypisywany przez nich swej filozofii wynikał z intencji prowadzenia swych potencjalnych uczniów i naśladowców właściwą im wersją archeicznej drogi do nieśmiertelności. Podstawą tej rekonstrukcji będą ocalałe fragmenty tekstów presokratejskich zebrane przez Dielsa, czytane na tle kontekstu greckiej myśli religijnej, który starałem się przedstawić w pierwszej części niniejszego tekstu. Ważne jednak, aby ustrzec się przed redukcjonizmem historyzmu i ewolucjonizmu kulturowego, tj. dostrzec w myśli archeików także jej swoistość, a nie traktować wyłącznie jako ogniwo łańcucha powszechnego rozwoju myśli.

2. Mistyczne źródło wiedzy w filozofii Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa

Teza o mistycznym źródle filozofii archeicznej z pozoru wydawać się może kontrowersyjna. Zaznaczam jednak, że nie chodzi mi tutaj o to, iżby wszyscy filozofowie archeiczni mieli być mistykami. Sądzę natomiast, że doświadczenie mistyczne można rozpatrywać jako źródło filozofii Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa. Nie jedyne, rzecz jasna, gdyż o źródłach w filozofii można mówić z wielu punktów widzenia. Często przez źródło czyjejś filozofii rozumie się historyczny wpływ jednej doktryny na drugą albo też psychologiczne motywy, które mogłyby skłonić filozofa do takich, a nie innych przemyśleń. Nas interesować będzie głównie wpływ doświadczeń religijnych – nazywanych przeze mnie „mistycznymi" – na kształtowanie się myśli filozoficznej wspomnianych filozofów. „Doświadczenie mistyczne" rozumiem tutaj nie w sensie ściśle chrześcijańskim, ale raczej tak jak rozumieli je starożytni Grecy, co już wcześniej przedstawiłem. Chodzi mianowicie o doświadczalne wyjście poza doczesny porządek rzeczywistości (ἔκστασις), przeżycie zjednoczenia swego „ja" z boskim wymiarem rzeczywistości kosmicznej, doświadczanie rzeczywistości kosmicznej i rzeczywistości swego „ja" z boskiego punktu widzenia[367].

Pierwszym zarzutem wobec takiego postawienia sprawy może być brak wystarczających dowodów takich doświadczeń. Jednak ich brak, nie jest równoznaczny z tym, że nie miały one miejsca. O ekstazach mistycznych Plotyna zaświadczył jego uczeń – Porfiriusz. Gdyby nie to, moglibyśmy się dzisiaj jedynie zastanawiać nad genezą idei plotyńskiej Jedni i, być może, jedyną akceptowalną naukowo odpowiedzią byłoby, że jest ona owocem spekulacji pojęciowej (wyabstrahowanym warunkiem wielości), wspieranym mitologiczno-magiczną wyobraźnią filozofa. Nie można byłoby natomiast twierdzić, że źródłem tej idei było autentyczne doświadczenie mistyczne, z powodu braku jednoznacznych dowodów. Nie trzeba mówić nawet jak bardzo zubożałoby przez to nasze rozumienie filozofii Plotyna.

---

[367] Zob. szerzej: paragraf *Mistyczne źródło wiedzy* w pierwszej części niniejszej książki.

Skoro o archeikach niewiele wiemy w ogóle, to niemożliwe jest, żebyśmy mieli „protokolarne" świadectwa doświadczeń mistycznych, co – powtarzam – nie znaczy, że nie miały one miejsca. Są pewne poszlaki, które mogą skłaniać do tezy o istotnej obecności mistycznego źródła wiedzy w filozofii Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa. Ażeby przyjąć je jako pośrednie dowody takiej tezy, należy zwrócić uwagę na „specyficzną pozycję" doświadczeń mistycznych w archaicznej *polis*. Należy je wiązać, przede wszystkim, z przeżyciami, jakich inicjowani mieli doświadczać podczas obrzędów misteryjnych. Niejako z definicji otaczała je bariera tajemnicy i niewyrażalności[368]. To, co wiemy o mistycyzmie ówczesnych Greków, dotyczy więc ujęć symbolicznych, a nie fenomenologicznych czy psychologicznych opisów ich doświadczeń. Do tego typu określeń należą również słowa ἔνθεος i ἐνθουσιασμός, używane na ich oznaczenie. Treść owych pojęć nie odnosi się do jakiejś ścisłej, pozytywnej definicji. Jest to raczej „aluzja", że oto dokonało się ἔκστασις – wyjście w świat boski, w którym panują prawa niepojęte dla śmiertelników. Zarazem jednak nie można się oprzeć wrażeniu, że owe „aluzje" były doskonale zrozumiałe dla ówczesnych Greków[369].

Skoro zatem za pomocą tego typu „wiele znaczących aluzji" ówcześni Grecy wyrażali wszystko, co dotyczy przeżyć mistycznych związanych z obrzędami misteriów, to podobnego języka opisu należy oczekiwać także odnośnie doświadczeń mistycznych interesujących nas tutaj archeików. Dobrym przykładem mogą być zwłaszcza legendy o cudach, nadzwyczajnej mądrości i pokrewieństwie z bogami przypisywane niektórym spośród presokratyków. Powiedzieć można, że „legendy przyjmować jako dowód naukowy – to już akt desperacji". Cornford zauważa jednak, że legendy o boskości tego typu ludzi nie gromadzą się wokół nic nieznaczących magików czy szarlatanów, a jeżeli nawet, to nie byłyby one respektowane przez Platona i Arystotelesa, którzy dość krytycznie podchodzili do swych „filozoficznych poprzedników". Obok wielu znaczeń termin „boski" oznaczał zaś także „z boskiej inspiracji" i odnosił się do jasnowidzów i poetów, których źródło wie-

---

[368] Zob. szerzej: paragraf *Ekstaza, milczenie, tajemnica misteriów*.

[369] Można przypuszczać, że owe „aluzje" odnosiły się do tradycyjnych mitologicznych opowieści, przekazywanych z pokolenia na pokolenia, które na różny, ale zarazem koherentny ze sobą sposób, mówiły o podróży człowieka do świata boskiego. Najpierw byli to boscy królowie, herosi, *jatromanci* w rodzaju Orfeusza czy Epimenidesa. Obojętnie czy owe „wielce wymowne aluzje" będziemy rozumieli jako przejaw „archetypu", czy jako „historyczny konglomerat" przekazywany z pokolenia na pokolenie, krążą one wokół symbolizmu świętego czasu i przestrzeni (a dokładniej: symboli wykraczania poza czas i przestrzeń świecką). Zob. szerzej: paragraf *Symbolika świętego czasu i przestrzeni w doświadczeniach typowych dla religijności misteryjnej*. Oprócz wymienionych tam opowieści, można wymienić też inne „aluzje" nadzwyczajności, boskości greckich mędrców, na przykład: „złote udo Pitagorasa" czy „sandał z brązu". Znaczenia tych symboli szczegółowo analizują Burkert i Kingsley. Zob. Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford University Press, 1995, s. 289-316; Walter Burkert, *Lore and Science...*, dz. cyt., s. 120-192.

dzy nie pochodziło z doświadczenia potocznego, ale z dostępu do ponadczasowej, boskiej rzeczywistości[370].

Czy jest zatem możliwe, żeby w przypadku interesujących nas filozofów spekulacje na temat „związku jednego i wiele" nadbudowane były na „mistycznym doświadczeniu wszechogarniającej jedności"? W każdym razie, przeczenie temu związane jest raczej z pewnymi tendencjami we współczesnej psychologii, czy szerzej – we współczesnym paradygmacie naukowości (niewiarą w takie doświadczenia), aniżeli rzeczywistym brakiem dowodów w źródłach[371].

Faktem jest, że wszyscy wybrani tutaj archeicy na swój sposób mówili o egzystencjalnie, bezpośrednio postrzeganej jedności jako ważnym aspekcie swej filozofii. Należy jednak dodać, że temat przeżywania „mistycznej jedności" stanowi dość popularny wzorzec w doktrynach, których celem było wyzwolenie człowieka od brzemienia doczesności[372].

Przywołajmy więc teraz stwierdzenia archeików na ten temat, aby zastanowić się, w jakim sensie doświadczenie mistyczne traktować należy jako źródło archeicznej drogi do nieśmiertelności.

Pitagoras

Niewiele wiemy o treści nauczania Pitagorasa ze względu na tajemnicę, która otaczała sektę pitagorejską oraz zwyczaj przypisywania przez jej członków swych poglądów samemu mistrzowi[373]. Starożytna tradycja dzieliła ich na tych, którzy kontynuowali naukę mistrza w zakresie rytualno-religijnym (akuzmatyków) oraz

---

[370] Por. Francis M. Cornford, *Principium sapientiae...*, dz. cyt., s. 108-109.

[371] Por. tamże, s. 123. Tendencja do traktowania doświadczenia mistycznego jako aberracji od czasów Cornforda jeszcze się pogłębiła, co zauważyć można szczególnie w pewnych trendach współczesnej neuropsychologii, kognitywistyki i tzw. neuroteologii. Doktor Michael Persinger zbudował „mistyczny hełm", który po założeniu na głowę badanego stymuluje pewne obszary mózgu prądem, co wywołuje ogólną dezorientację. Mózg, nie mogąc prawidłowo zinterpretować dochodzących do niego bodźców, produkuje coś w rodzaju przeżyć mistycznych, na przykład wrażenie obecności pewnej niewidzialnej osoby. Idąc tym tropem, efektem „choroby neurologicznej" określa się nawet najbardziej szanowane „mistyczne fenomeny" naszej kultury, jak na przykład nawrócenie św. Pawła z Damaszku, ekstazy mistyczne św. Teresy z Awilla czy tajemniczego *daimoniona* Sokratesa. Wszystkie one miały być spowodowane nie przez siły nadprzyrodzone, a przez padaczkę. Zob. szerzej: John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2006, s. 55-123.

[372] Por. Karl Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, dz. cyt., s. 25-32.

[373] Z powyższych względów interpretacja postaci Pitagorasa zależy w dużej mierze od stopnia sceptycyzmu wobec źródeł pośrednich – zwłaszcza platońskich, perypatetyckich i neopitagorejskich. Charakterystykę źródeł dotyczących Pitagorasa i filozofii pitagorejskiej można znaleźć w książce Anny Izdebskiej. Zob. Anna Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 18-47.

„specjalistów” od naukowej doktryny pitagorejskiej (matematyków). Podział ten mógł się jednak uwyraźnić dopiero po śmierci mistrza, zatem nie powinno ulegać wątpliwości, że w pierwotnej szkole, pod przywództwem Pitagorasa, doktrynalny i religijny aspekt filozofii stanowiły treść jednej nauki. Zdaniem Cornforda, Pitagoras był zarówno wielkim reformatorem religijnym, prorokiem społeczności zjednoczonej przez cześć dla jego pamięci, jak i matematycznym geniuszem o imponującej potędze umysłu[374]. Najstarsze chronologicznie wspomnienie o mędrcu z Samos to anegdota przytaczana przez – współczesnego mu – Ksenofanesa.

> Jak mówią, (Pitagoras; przyp. M. J.) przechodząc kiedyś obok bitego szczeniaka, ulitował się nad nim i rzekł: „Przestań go bić, bo to dusza przyjaciela; rozpoznałem ją, usłyszawszy, jak wydała głos”[375].

Bez trudu możemy odnaleźć tu ideę mistycznej wspólnoty wszystkich stworzeń żywych, która na myśl przywodzi orficki mit o obecnej we wszystkich ożywionych istotach cząstce Dionizosa-Zagreusa. Zauważmy, że bijący słyszy emocjonalnie obojętny dla niego skowyt psa, Pitagoras zaś nie słyszy psa tylko duszę przyjaciela wydającą głos. Jeżeli przetransponujemy opowieść Ksenofanesa na język doświadczenia wzrokowego, to powiedzieć możemy, że bijący patrzy na psa zwykłym wzrokiem widząc w nim tylko zwierze, Pitagoras zaś patrzy na psa jakimś innym wzrokiem, który sprawia, że „widzi” bliźniaczą mu, boską „duszę-*daimona*” mieszkającą w zwierzęciu. Warto zwrócić uwagę, że Ksenofanes za pomocą tej anegdoty chce wzbudzić śmiech innych, co wzmacnia jeszcze wrażenie, że dla przeciętnego słuchacza – patrzącego „zwykłym wzrokiem” i słuchającego „zwykłym słuchem” – aż tak dosłowne ujęcie nauki o boskim *daimonie* wcielającym się w zwierzęta, było czymś niedorzecznym. Być może więc, naukę tę głosił Pitagoras dlatego, że osobiście doświadczył jej prawdziwości w swym przeżyciu mistycznym.

Jest to ślad, który skłania do traktowania nauczania Pitagorejskiego jako nadbudowanego na doświadczeniu świata jako przenikniętego ożywiającym pierwiastkiem Dionizosa-Zagreusa. Są także inne ślady potwierdzające taką interpretację.

---

[374] Por. Francis M. Cornford, *Mistycyzm i nauka w tradycji pitagorejskiej*, tłum. Wojciech Wrotkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2003 nr 3, s. 42. Oczywiście nie wyklucza to możliwości, że już za czasów Pitagorasa zaznaczały się tendencje rytualistyczne i naukowe. Ze względu na brak bezpośrednich i zarazem obiektywnych źródeł dotyczących najstarszego okresu filozofii pitagorejskiej istnieje na ten temat szereg kontrowersji. Zob. Walter Burkert, *Lore and Science...*, dz. cyt., s. 192-208. Najprawdopodobniej jednak, obydwa aspekty, przynajmniej w formie zalążkowej, stanowiły treść nauczania Pitagorasa. Równie prawdopodobne jest, że wielu uczniów łączyło obydwie te dziedziny, a dopiero gdy rozpadła się „stara szkoła”, obydwie tendencje „usamodzielniły się”.

[375] καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα / φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος· / παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ’, ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστίν / ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀίων. Por. DK 21 B 7, tłum. Jacek Lang.

W legendzie o życiu Pitagorasa jest bowiem cały szereg aluzji o jego stałym związku ze sferą boskości, z których można wywnioskować, że podstawą jego nauczania było „doświadczenie mistyczne”. Przytoczmy, dla przykładu, kilka z nich:

- Krotończycy nazywali Pitagorasa hiperborejskim Apollinem.
- Mówili także, że w ten sam dzień i o tej samej porze widziano go równocześnie w Metaponcie i w Krotonie
- W Olimpii podczas igrzysk Pitagoras miał wstać i pokazać, że jedno udo ma złote.
- Kiedy przekraczał rzekę Kossas, został przez nią pozdrowiony, co słyszało wielu ludzi[376].
- Pitagoras miał też – podobnie jak Orfeusz i Herakles – zstąpić do Hadesu[377].

Skwitujmy to słowami autora *Żywotu Pitagorasa*: *Opowiada się zresztą niezliczone, jeszcze bardziej zadziwiające i boskie historie o tym mężu, zgodnie i jednogłośnie poświadczane*[378]. Cuda tego typu wiązali Grecy z tym, że dokonujący ich miał nadludzką moc wynikającą z realnego kontaktu ze sferą boskości. Taką wersję zdarzeń potwierdza także i relacja Arystotelesa, według której pitagorejczycy mówili, że istnieją bogowie, ludzie i istoty takie jak Pitagoras[379]. Sugeruje to bowiem jego rolę pośrednika pomiędzy pierwszymi i drugimi. Co za tym idzie, Pitagoras powinien mieć tak samo realny kontakt ze sferą nieśmiertelnej boskości, jak i ze sferą istnienia doczesnego.

W legendach poświęconych życiu Pitagorasa warto zwrócić uwagę, przede wszystkim, na przypisywaną mu zdolność pamiętania poprzednich wcieleń. Od Heraklidesa z Pontu pochodzi opowieść, że Pitagoras pamiętał wszystkie swoje kolejne wcielenia poczynając od Aitalidesa i Euforbosa – zranionego przez Menelaosa podczas wojny trojańskiej[380]. Jamblich mówi o „pamięci poprzednich wcieleń” Pitagorasa jako znanym powszechnie fakcie[381]. Doświadczenie tego typu analizowałem już odnośnie tradycji orfickiej. Przypomnę jednak, że pamięć poprzednich wcieleń z konieczności zakłada doświadczalne wyjście poza czas egzystencji do-

---

[376] Por. DK 14, 7.

[377] Por. DL VIII, 14.

[378] Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, Wydawnictwo EPSILON, Wrocław 1993, s. 13.

[379] Por. Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, dz. cyt., s. 36.

[380] Por. DL VIII, 4-5. Por. także: Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, dz. cyt., s. 19.

[381] Por. Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, dz. cyt., s. 48.

czesnej i jej ogląd z perspektywy *daimona* wcielającego się w „ja empiryczne" związane z cielesnością[382].

Podsumowując, należy zaznaczyć, że co prawda, na podstawie przywołanych argumentów, niewiele można powiedzieć o „technicznym" aspekcie samego doświadczenia mistycznego. Z pewnością jest to jednak wystarczający dowód na to, że filozofia Pitagorasa zakładała możliwość dwojakiego sposobu doświadczania rzeczywistości. W doświadczeniu potocznym doznawanie rzeczywistości oparte jest na zmysłowo-intelektualnym postrzeganiu rzeczywistości, w którym świat wydaje się wielością przypadkowo tylko związanych ze sobą bytów doczesnych. Rzeczywistość widziana w ten sposób jest tym, co religia grecka określała mianem „świata śmiertelników". Drugi, mistyczny sposób doświadczania rzeczywistości, mówi o powszechnym pokrewieństwie pomiędzy wszystkimi żywymi istotami. Można je prawdopodobnie rozumieć na kształt orfickiej idei wcielającego się w stworzenia żywe pierwiastka Dionizosa-Zagreusa. Wydaje się, że idea ta – podobnie jak w orfizmie – związana była z mistycznymi przeżyciami podczas rytualnych wtajemniczeń. Przytaczana anegdota Ksenofanesa sugeruje jednak, że mistyczna wspólnota istot żywych może być postrzegana także w życiu codziennym. Jedno jest pewne, doświadczanie rzeczywistości, które uzdalnia do zobaczenia we wszystkich stworzeniach bliźniaczego *daimona*, z pewnością różniło się od zwykłego, potocznego sposobu przeżywania rzeczywistości jako wielości bytów. Ten pierwszy sposób kontaktu z rzeczywistością musiał być oceniany przez Pitagorasa i jego uczniów jako zdecydowanie bardziej wartościowy, „prawdziwszy" niż ten drugi.

Rażącym błędem byłoby jednak wyobrażanie sobie, że wyłącznym źródłem wiedzy nauczanej przez mędrca z Samos były doświadczenia mistyczne. Heraklit twierdził wręcz, że za szkołą pitagorejską stoi nie „bezpośrednie doświadczenie" czy „prawdziwa mądrość", a jedynie czcza erudycja, co sugeruje znacznie rozwiniętą postać doktrynalną nauki Pitagorasa[383]. Sądzę, że należy tutaj wyraźnie odróżnić porządek doświadczenia (potocznego i mistycznego) i porządek spekulatywny, ale zarazem stwierdzić ich współwystępowanie i wzajemny wpływ. Odnosi się to zarówno do Pitagorasa, jak i pozostałych wybranych tutaj myślicieli archeicznych, o czym będę jeszcze przekonywał w dalszej części rozdziału.

---

[382] Podobnie uważa też Burkert: *A doctrine like that of metempsychosis, which transcends normal human ways of knowing, can find a guarantee only in supernatural experience, in the world of the divine or quasi-divine.* Walter Burkert, *Lore and Science...*, dz. cyt. s. 136.

[383] Heraklit mówi w sposób następujący: *Pitagoras, syn Mnezarchosa, oddawał się badaniom najbardziej ze wszystkich ludzi, a wybrawszy te pisma, stworzył własną mądrość, wieloraką erudycję, złą sztukę*. (Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην). DK 22 B 129, tłum. Kazimierz Mrówka.

Heraklit

Pomimo krytycznej postawy Heraklita wobec Pitagorasa i oczywistej odmienności jego filozofii od tej nauczanej w sekcie pitagorejskiej, wydaje się, że z ocalałych fragmentów jego dzieła[384] wyczytać można analogiczną ideę podwójnego sposobu doświadczania rzeczywistości. Mówi on:

> Nie mnie wysłuchawszy, lecz Logosu, mądrze jest zgodzić się, że jedno jest wszystkim[385].

Podobnie jak we wspomnianej wcześniej anegdocie o Pitagorasie tutaj także występuje dwojaka postać słuchania i dwojaka związana z nią mowa: „mowa ludzka" i „boska mowa *Logosu*". „Mowa ludzka" oparta jest na zmysłowo-intelektualnym doświadczeniu potocznym, za pomocą którego świat postrzega się jako wielość. Słuchanie jej polegałoby na zawierzeniu autorytetowi takiego poznania. Nie zamierza tak jednak uczynić Heraklit, gdyż – jak mówi – *harmonia niewidzialna od widzialnej silniejsza*[386]. Świat widziany oczami tłumu, jako zespół osobnych, niezwiązanych ze sobą bytów, przyrównuje do mniemań ludzi pogrążonych we śnie, którzy śnią sen o własnym życiu koncentrując się wyłącznie na korzyści osobistej, jak gdyby byli czymś oddzielnym od wspólnego wszystkim *Logosu*:

---

[384] Jeśli chodzi o tytuł, to Diogenes Laertios pisze: *Niektórzy nadają dziełu Heraklita tytuł „Muzy", inni – „O przyrodzie", a Diodotos nazywa je „Sterem nieomylnym do kierowania życia". Wedle innych jeszcze tytuł brzmiał: „Przewodnik postępowania dla całego świata, dla jednego i dla wszystkich"*. DL IX, 12. Dzieło Heraklita mogło też funkcjonować początkowo bez nazwy, która, dodana później, miała adekwatnie wyrażać treść księgi.

[385] οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι. Por. DK 22 B 50, tłum. Kazimierz Mrówka. Dla porównania przytaczam inne przekłady. Tłumaczenie Krokiewicza: *Nie mnie wysłuchawszy, lecz mowy (mian. świata), mądrze jest przyznać, że jednem są wszystkie rzeczy*. Adam Krokiewicz, *Heraklit*, „Kwartalnik Filozoficzny", 1948 nr 17, z. 1-2, s. 11. Tłumaczenie Heinricha: *Nie mnie lecz prawa posłuchawszy, dobrze jest przyznać, że wszystko jest jednością*. Władysław Heinrich, *Zarys historji filozofji*, Gebethner i Wolff, Kraków 1925, s. 31. Tłumaczenie Leśniaka: *Nie mnie, lecz logosu słuchając, mądrze będzie zgodzić się, że wszystkie rzeczy stanowią jedność*. Por. Kazimierz Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 184. Tłumaczenie Langa: *Wysłuchawszy nie mnie, lecz Logosu, mądrze jest się zgodzić, że wszystko jest jednym*. Por. Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 190. Tłumaczenie Wesołego: *Mądre jest to, że ci, którzy nie mnie, lecz logosu wysłuchawszy przyznają, że wszystko jest jednem*. Marian Wesoły, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, dz. cyt., s. 42. Do fragmentu tego będziemy wielokrotnie wracali, gdyż przekazanie egzystencjalnego zrozumienia tego, że *wszystko jest jednem*, stanowi istotę filozofii Heraklita. Por. tamże, s. 37.

[386] ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων. DK 22 B 54, tłum Kazimierz Mrówka. Por. interpretację tego fragmentu w ujęciu Colliego. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 67.

> Dla przebudzonych jeden i wspólny jest świat, zaś z tych, którzy śpią, każdy zwraca się do własnego[387].
>
> Chociaż powszechny jest Logos, to wielu żyje jakby miało własny pomyślunek[388].

„Mowa ludzka" to jednak nie tyle same treści płynące z doświadczenia zmysłowego, ile raczej zestaw obiegowych opinii zbudowanych na jego podstawie. Zdaniem Heraklita, dużą liczbę takich opinii zebrał i usystematyzował Pitagoras, dlatego właśnie jego wiedzę ocenia jako czczą erudycję[389]. Erudycję taką Heraklit tępi z wyjątkową pasją, gdyż wydaje się ona ludziom prawdziwą mądrością, a tymczasem być nią nie może, jeżeli nie płynie z bezpośredniego doświadczenia „mowy *Logosu*"[390]. Czy więc byłaby to wiedza oparta na doświadczeniu zmysłowym, czy byłaby to wiedza zasłyszana od innych (największych nawet autorytetów) zawsze jest to jedynie „mowa ludzka", a nie „boska mowa *Logosu*". Tak rozumiane ludzkie mniemania Heraklit krytykuje bezlitośnie, określając je dziecięcymi zabawami[391].

Czym jest więc „mowa *Logosu*" i na czym polega jej słuchanie? Wiemy już, że nie może być to wiedza potoczna oparta na bezpośrednim autorytecie poznania zmysłowo-intelektualnego, ani też jakakolwiek wiedza zapośredniczona, w której autorytetem byłby inny człowiek[392]. Odpowiedź pozornie wydaje się prosta – sam *Logos* tylko jest właściwym autorytetem i to jego trzeba słuchać. Czym jednak jest ów *Logos* w ujęciu Heraklita? Uczeni stawiali różne hipotezy i do dzisiaj nie ma zgody na ten temat[393]. W kontekście naszych badań można na szczęście pozostawić

---

387 τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Por. DK 22 B 89, tłum. Kazimierz Mrówka. Wesoły tłumaczy z kolei w sposób następujący: *Dla czuwających świat jest jeden i wspólny, u śpiących natomiast przemienia się we własny dla każdego*. Marian Wesoły, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, dz. cyt., s. 40.

388 τοῦ λόγου δ᾽ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Por. DK 22 B 2, tłum. Kazimierz Mrówka.

389 Por. DK 22 B 129. Por. także: przypis 383 niniejszej książki.

390 Por. DK 22 B 104, B 56, B 41, B 57, B 40, B 129, B 81.

391 Jamblich pisze: Ἡράκλειτος παίδον ἀθύρματα ἄνδρες νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα. Por. DK 22 B 70. Kazimierz Mrówka rekonstruuje sens oryginalnej wypowiedzi Heraklita następująco: *Ludzkie mniemania to zabawki dzieci*. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 207. Wesoły tłumaczy z kolei w taki sposób: *Te ludzkie mniemania to zabawy dzieci*. Marian Wesoły, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, dz. cyt., s. 40. Por. także: DK 22 B1, B 34, B 19, B 17.

392 Heraklit krytykuje tłum bezmyślnie podążający za swymi zmysłami, na równi z tymi, którzy swój obraz świata opierają na słowach powszechnie szanowanych autorytetów. Można nawet odnieść wrażenie, że wszelką wiedzę pośrednią, nie popartą doświadczeniem „mowy *Logosu*" traktuje jako bezwartościową erudycję. Chociaż trzeba, żeby *miłujący mądrość byli badaczami wielu* (B 35), to Heraklit zaleca raczej wszechstronną dociekliwość w poszukiwaniu „mowy *Logosu*", niż prowadzenie badań naukowych w celu gromadzenia wiedzy.

393 Jak zauważa Zaborowski, *Logos* Heraklita jest prawdopodobnie najczęściej interpretowanym pojęciem presokratejskim. Por. Robert Zaborowski, *Rozumienie „logos". Presokratycy – Platon*,

tę kwestię nierozstrzygniętą, gdyż nie sama „doktryna *Logosu*" jest tutaj najistotniejsza, a raczej poznawczy aspekt całej sprawy: „mowa *Logosu*". Ponawiam więc pytanie: czym jest „mowa *Logosu*" – głosem rozumu, rozumowaniem, inteligencją? Taka interpretacja zdaje się być najbardziej prawdopodobna. Potwierdzać ją mógłby na przykład fragment, w którym Heraklit wypowiada następujące słowa: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν (DK 22 B 113). Najczęściej tłumaczy się te słowa jakoby filozof chciał powiedzieć, że *zdolność myślenia jest wspólna wszystkim*[394]. Nie zamierzam podważać odpowiedniości samego przekładu. Należy jednak uważać, aby nie dać się zwieść potocznymi skojarzeniami, jakie mogą się z nim wiązać. Czasem bowiem, w językach nowożytnych, brak jest odpowiedników terminów starożytnych, tak bardzo zmieniło się ludzkie spojrzenie na świat od tamtych czasów. Dla współczesnego użycia słowa „myślenie" typowe jest przeciwstawianie go „doświadczeniu", traktowanie go jako konstruowanie językowego modelu rzeczywistości na podstawie doznawanych wrażeń zmysłowych[395]. Efekt takiego poznania „to tylko teoria" powiedzielibyśmy, mając zapewne na myśli, że to tylko

„Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 1998 nr 3, s. 94. Według jednej szkoły interpretacji można mówić o „doktrynie *Logosu*", rozumianego jako „Boski Rozum", którego cząstka zawarta jest w rozumnej duszy człowieka (Jaeger, Guthrie, Kirk, Markovich, Narecki, Sochoń i inni). Narecki mówi na przykład, że *Logos „kieruje" życiem człowieka (bo logos duszy jest jakby cząstką boskiego Logosu), życiem państwa i społeczeństwa (bo ludzkie prawa biorą swój początek w jednym, boskim Prawie – por. B 114) i losami całego wszechświata, którego materialnym tworzywem jest ogień, obdarzony immanentną, sterującą nim siłą.* Krzysztof Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 93-94. Druga grupa uczonych akcentuje ekspresyjne znaczenie terminu *logos* („słowo", „opowieść", „opowiadanie", „relacja, sprawozdanie", „rozprawa, traktat"), kwestionując istnienie u Heraklita czegoś takiego jak „doktryna *Logosu*" (Burnet, West, Mansfeld i inni). Zdaniem Westa, Heraklit w B 50 chce powiedzieć ludziom tylko tyle, że nie powinni słuchać go ze względu na jego osobisty autorytet, ale ze względu na siłę jego argumentów. Por. Martin L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, dz. cyt., s. 127. Są też uczeni, którzy próbują godzić obydwie interpretacje. Moja interpretacja najbliższa tej trzeciej tendencji – akcentuję „mowę *Logosu*" jako głos Boga przemawiającego do człowieka w jego wnętrzu. Podobną interpretację zaprezentował Wrotkowski. Zob. szerzej: Wojciech Wrotkowski, *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, dz. cyt., s. 179-227.

394 Według Lidell-Scott-Jones, we fragmencie tym τὸ φρονέειν znaczy tyle co „think". Henry G. Liddell, Robert Scott, Henry S. Jones, Roderick McKenzie, *Greek-English Lexicon. Witch a revised supplement*, Oxford Uniwersity Press, 1996, s. 1955 (cytowany dalej jako LSJ). Tym samym tropem idą między innymi tłumaczenia: Nareckiego (*zdolność myślenia jest dla wszystkich wspólna*), Heinricha (*Myślenie jest wspólne wszystkim*), Kazimierza Mrówki (*Myślenie jest wszystkim wspólne*). Co prawda w tym fragmencie nie pojawia się termin *logos*, ale w szerszym kontekście – jak większość wypowiedzi – odnosi się właśnie do *Logosu*, którego znaków uczył ludzi wypatrywać Heraklit. Wymowę fragmentu B 113 można porównać także z fragmentem B 116: *Wszystkim ludziom jest dane poznawać samych siebie i rozsądnie myśleć* (ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν). DK 22 B 116, tłum. Kazimierz Mrówka.

395 Za Locke'iem dość powszechnie przyjmuje się dziś, że istnieją dwa źródła wiedzy ludzkiej: wrażenia zmysłowe i refleksja. Na tej podstawie dzieli się poznawanie na bezpośrednie – uzyskiwane poprzez wrażenia zmysłowe – i pośrednie, będące myślową obróbką danych doświadczenia bezpośredniego. Por. John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom I, PWN, Warszawa 1955, s. 121.

myślowo skonstruowany model rzeczywistości, a nie jej realne doznawanie. Mam poważne wątpliwości czy tak rozumiane „myślenie" można odnieść do heraklitejskiego τὸ φρονέειν.

Zwróćmy uwagę na popularne dzisiaj wyrażenie „to tylko teoria", którego przed chwilą użyłem. Starożytne θεωρία oznaczało wysłanie posłów (do wyroczni, na igrzyska); poselstwo religijne; czynność, funkcja posła, wysłańca na uroczystość; przyglądanie się sztukom teatralnym, zawodom; oglądanie, zwiedzanie; kontemplacja, rozważanie; teoria, spekulacja; widowisko, uroczysty pochód, procesja religijna[396]. Oczyścić się z namiętności i swoje życie wypełnić najwyższym z możliwych dla śmiertelnych szczęściem – kontemplacją prawdy, to właśnie było celem arystotelesowskiej θεωρία. θεωρητικὸς βίος to zatem pewien sposób życia, który starożytni filozofowie prowadzili między innymi po to, aby doznać uszczęśliwiającej przemiany własnej egzystencji[397]. Nietrudno zauważyć, że takie znaczenie pojęcia θεωρία jest niemal całkowitym zaprzeczeniem jego sensu współczesnego, który odzwierciedlony jest w wyrażeniu „to tylko teoria". Czasem więc wystarczy tylko zawężenie pierwotnego znaczenia pojęcia, typowe dla zwiększania precyzji języka wraz z rozwojem cywilizacyjnym, a już nie sposób adekwatnie przetłumaczyć sensu starożytnego wyrażenia tłumaczonego na język współczesny.

Warto zwrócić uwagę, że dopiero od czasów nowożytnych stopniowo zaczął upowszechniać się pogląd, że „myśl" jest czystą subiektywnością przeciwstawioną przestrzennej rzeczywistości obiektywnej[398]. Podmiot, postrzegany jako kartezjań-

---

[396] Por. *Słownik grecko-polski*, tom I, oprac. Oktawiusz Jurewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 448; Por. także: LSJ, s. 797. W przypadku presokratyków, twierdzi Charles Segal, θεωρία oznacza przede wszystkim „kontemplowanie", „oglądanie". Por. Charles Segal, *Słuchacz i widz*, w: *Człowiek Grecji*, red. Jean-Pierre Vernant, tłum. Paweł Bravo, Łukasz Niesiołowski-Spanò, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 233. Por. także: Piotr Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002, s. 32-38.

[397] Por. szerzej: Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 111-127; Juliusz Domański, *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojecie filozofii*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 28-50. Kazimierz Pawłowski, *Misteria i filozofia...*, dz. cyt., s. 9-26. Reale twierdzi, że *bios theoretikos* czyli życie kontemplacyjne albo „życie pitagorejskie" zapoczątkowali w filozofii greckiej pitagorejczycy zaś swój najdoskonalszy wyraz znalazło ono w filozofii platońskiej. Por. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 120-121.

[398] *Dla nowożytnego, oderwanego podmiotu myśli i oceny znajdują się w umyśle w nowym i mocniejszym sensie, jako że umysły stały się już jedynym miejscem istnienia takich bytów. Dlatego właśnie zaczęto je określać jako „psychiczne", w nowym znaczeniu tego słowa. Fakt, że jesteśmy gotowi bez wahania stosować do nich ten termin; że dawna koncepcja umiejscowienia wydaje się nam dziwaczna i niezrozumiała; że jawi się nam raczej jako jego brak – wszystko to pokazuje, jak bliski jest nam teraz ten nowy sposób rozumienia samych siebie, określony przez nowe, jednoznaczne umiejscowienie. Wyznacza to nowe rozumienie podmiotu i przedmiotu, gdzie podmiot usytuowany jest naprzeciw przedmiotu. W gruncie rzeczy nowożytny sens samych pojęć podmiotu i przedmiotu mógł narodzić się dopiero na gruncie tej nowej koncepcji umiejscowienia. W ujęciu nowożytnym podmiot i przedmiot są oddzielnymi rzeczywistościami, a znaczy to tyle, że zasadniczo – chociaż być może nie jest tak faktycznie – mogą one istnieć niezależnie od siebie. Kartezjusz na przykład zakłada, że podmioty mogą być bezcielesnymi umysłami. W tym oto kontekście pojawia się cały szereg problemów dotyczących relacji*

skie *cogito*, jest radykalnie odseparowany od innych bytów. Jakikolwiek bezpośredni kontakt z nimi za pomocą myśli wydaje się więc dzisiaj jedynie marzeniami parapsychologów, zaś realna „jedność" z innym bytem za pomocą myśli to już wytwór czystej fantazji[399]. Dla starożytnych zaś τὸ φρονέειν oznaczało „myślenie", ale również „bycie świadomym", „przytomność umysłu", „bycie wrażliwym", „czucie". Można więc rozumieć je także jako pewien specyficzny, bezpośredni rodzaj poznania, dzięki któremu „wiele" w sposób świadomy uczestniczy w „jednym". Jedno przedstawia się tutaj jako „świadoma wspólnota", czy może nawet jakaś „wspólna świadomość", w której uczestniczy każda z osobnych rzeczy tworząc „The Cosmic God"[400]. Przez zdolność nazywaną przez Heraklita, we fragmencie B 113, τὸ φρονέειν, można więc rozumieć dostępną wszystkim wrażliwość na „mowę *Logosu*", która, wykształcona odpowiednio, uzdalnia mędrca do doświadczania rzeczywistości jako „jedności wszystkich rzeczy w *Logosie*"[401].

Słuchanie „mowy *Logosu*" musi oznaczać u Heraklita jakiś „niezmysłowy" i zarazem bezpośredni odbiór świata jako jedności. Dlatego właśnie ten, kto doświadcza rzeczywistości z punktu widzenia „mowy *Logosu*", sam dochodzi do wniosku (w zgodzie ze swoim doświadczeniem), że jedno jest we wszystkim i zarazem wszystko jest jednością (B 50). Zatem postrzeganie rzeczywistości z punktu widzenia „mowy *Logosu*", polega na doświadczaniu swego „ja" i całego świata jako integralnej jedności.

Wydaje się, że Heraklit wysoko cenił wartość ekstatycznego doświadczenia ἔνθεος[402], nie można więc wykluczyć, że i sam przeżywał podobne chwile. Mówiąc

---

między tymi dwiema rzeczywistościami, które w zasadzie są samowystarczalne. (...) umieszczamy „wewnątrz" podmiotu to, o czym kiedyś myślano, że istnieje pomiędzy poznającą jednostką a światem, łącząc te dwa elementy w nierozerwalną całość. Przeciwstawienie podmiotu przedmiotowi to jeden ze sposobów, w jakie przejawia się owo nowe, mocne umiejscowienie. Drugim tego aspektem jest wyraźne rozgraniczenie tego, co psychiczne, i tego, co fizyczne. Stanowi ono podstawę naszych współczesnych teorii dotyczących związków psychosomatycznych, czy też psychofizycznych. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, dz. cyt., s. 350-352.

[399] W neurobiologii myślenie jest procesem chemicznym zachodzącym w mózgu. Doświadczenie jedności z czymś zewnętrznym wobec podmiotu może być już tylko zaburzeniem „naturalnych" procesów chemicznych, w wyniku którego mózg nieprawidłowo interpretuje dochodzące do niego bodźce. Por. przypis 371.

[400] Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt. s. 310.

[401] We fragmencie B 2 *fronesis* można byłoby rozumieć jako nieoczyszczoną, niewykształconą właściwie zdolność tego typu. Jeżeli jest to słuszna sugestia, to u Heraklita można mówić o dwojakiej postaci *fronesis*: tej zwykłej, potocznej, dokonywanej przez ludzi pogrążonych w iluzjach oraz „oczyszczonej", której mogą dokonywać „przebudzeni mędrcy". Kazimierz Mrówka mówi, że *fronesis* tych pierwszych zatrzymuje się jedynie na powierzchni, nie sięgając w głąb rzeczy. Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 35.

[402] W jednym z fragmentów Heraklit mówi: *Sybilla szalonymi ustami głośno mówiąc rzeczy bez uśmiechu, nie ozdobione i nie uperfumowane, tysięcy lat dosięga głosem za sprawą boga* (Σίβυλλα δὲ μαινομένωι στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῆι φωνῆι διὰ τὸν θεόν). Por. DK 22 B 92, tłum. Kazimierz Mrówka. Zob. także komentarz tłumacza: Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 259-262.

o słuchaniu *Logosu* nie miał chyba jednak ma myśli doświadczeń tego typu, albowiem – w świetle niektórych jego stwierdzeń – odnosimy wrażenie, że człowiek ma dostęp do „mowy *Logosu*" nie tylko w jakimś chwilowym momencie ekstazy, ale doświadczyć jej może w każdej chwili, choć na pewno nie poprzez zwykłe doświadczenie zmysłowo-intelektualne[403].

We fragmencie B 123 Heraklit używa sformułowania φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – *Natura lubi się ukrywać*. Φύσις – najprawdopodobniej oznacza tutaj owo „boskie Jedno", kosmiczny „Ogień-*Logos*"[404]. Heraklit nie mówi, że natura się ukrywa, ani że zawsze się ukrywa, ale używa słowa φιλεῖ. Kazimierz Mrówka twierdzi, że wskazuje to na pewnego rodzaju „dyskrecję" z jaką *physis* ukazuje się człowiekowi: *(...) nie usuwa się całkowicie w niedostępne obszary, ale chowa się tak, aby tylko dyskretne, subtelne oko filozofa mogło ją dostrzec i wydobyć z cienia, z tła rzeczy*[405].

Można by więc powiedzieć, że „mowa *Logosu*" jest czymś, co ludzie mają niejako cały czas przed oczami, a mimo to nie widzą tego. We fragmencie B 1 z kolei, Heraklit mówi:

> Logosu, który jest, ludzie nigdy nie potrafią zrozumieć, ani przedtem, zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy[406].

Pamiętając to, co powiedzieliśmy odnośnie fragmentów B 113 i B 123, domyślamy się, że Heraklit wskazuje tutaj na „coś", co nieustannie towarzyszy nam w codziennym doświadczeniu. Owo „coś" może być czasem zauważone przez każdego człowieka, jako będące gdzieś „na marginesie" zwykłej treści doświadczenia („mowy ludzkiej"), zwykle jednak zostaje przeoczone albo zignorowane ze względu na źle skierowaną uwagę. W dalszej części fragmentu Heraklit mówi bowiem:

---

[403] Por. Karl Albert, *Studia o historii filozofii*, tłum. Bogdan Baran, Józef Marzęcki, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2006, s. 190-192.

[404] Kazimierz Mrówka – komentując ów fragment – stwierdza: *W ramach filozofii Heraklita pojęcie „natury" można rozpatrywać na trzech wzajemnie przecinających się płaszczyznach: 1) fizykalnej (mechanicznej), 2) kosmologicznej oraz 3) ontologicznej. W pierwszym znaczeniu φύσις oznacza „budowę", „wewnętrzną strukturę", „istotę" każdej rzeczy z osobna, ale również budowę kosmosu jako całości. Jak wiadomo, podstawowym tworzywem kosmosu jest ogień. (...) Na płaszczyźnie kosmologicznej 2) φύσις określa ogień jako arche, jako „element fundamentalny", jako „początek" i „źródło" wszystkich rzeczy. Ogień jest wiecznym, tj. wiecznie żywym [B 30] gejzerem coraz to nowych form. (...) na płaszczyźnie ontologicznej 3), φύσις jest Logosem. Jest to natura p r a w d z i w a i natura ujęta jako c a ł o ś ć , jako j e d n o , jako absolutna podstawa, absolutny początek, ontologiczna matryca dla fenomenalnego kosmosu.* Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 330--331.

[405] Tamże, s. 332.

[406] τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. DK 22 B 1.1-4, tłum. Kazimierz Mrówka.

> I choć wszystkie rzeczy stają się według tego Logosu, to przypominają oni niedoświadczonych, gdy doświadczają słów i czynów takich, które ja objaśniam, dzieląc każdą rzecz zgodnie z naturą i pokazując, w jaki sposób jest. Przed innymi ludźmi ukrywa się to, co czynią po przebudzeniu, tak jak zapominają, co czynią we śnie[407].

W niektórych wypowiedziach Heraklit sugeruje nawet, że doświadczanie świata jako jedności, jest bardziej oczywiste, normalne, spontanicznie dostępne, niż patrzenie nań jako na świat wielości osobnych bytów:

> Albowiem wielu nie pomyśli rzeczy takimi, jakimi je napotykają, ani nie poznają doświadczywszy, ale sobie wyobrażają[408].

A gdzie indziej:

> Spierają się z Logosem, z którym stale najbardziej się łączą, i rzeczy, które na co dzień napotykają, wydają im się obce[409].

Doświadczanie rzeczywistości jako „Jednego-*Logosu*" („mowa *Logosu*") jest więc bardziej realne, albo – inaczej mówiąc – niesie „prawdziwszy obraz rzeczywistości" niż „zwykła treść" doświadczenia potocznego. Ludzie odwracają się do własnych, niepewnych opinii („mowy ludzkiej") i wspierają je głosem schlebiających im autorytetów, jak gdyby nie chcieli słyszeć głosu *Logosu*, jakby z własnej winy nie potrafili zrozumieć jego mowy: *śnią sen własnej odrębności i nie chcą się obudzić do powszechnego, spontanicznego doświadczenia jedności wszystkich w Logosie* – chciałoby się powiedzieć[410]. Być może więc dla przebudzonego mędrca, za którego uważał się Heraklit, doświadczanie świata jako „mowy *Logosu*" było równie realne egzystencjalnie, co dla zwykłego człowieka mniemania związane

---

[407] γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. DK 22 B 1.4-9, tłum. Kazimierz Mrówka.

[408] οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. DK 22 B 17, tłum. Kazimierz Mrówka.

[409] ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τῶι τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ᾽ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται. DK 22 B 72, tłum. Kazimierz Mrówka.

[410] Kazimierz Mrówka z kolei, mówi w ten sposób: *Napotykając rzeczy, ludzie niejako zbliżają się do nich. Jednocześnie ich zbliżanie się jest oddalaniem. Rzeczy napotykane, rzeczy bliskie jawią im się jako obce, dalekie. Ludziom wydaje się, że rzeczy, podobnie jak oni sami, pozostają zamknięte w swych jednostkowych bytach. Przyczyną tego stanu jest odrzucenie uczestnictwa w jedności Logosu. Rezultatem jest obojętność wobec świata, a nawet alienacja ze świata, na jaką dobrowolnie skazują się ludzie. Wielu dostrzega tylko wiele. Różnice rodzą inne różnice. W ten sposób uporządkowany świat traci trwały fundament i osuwa się w chaos.* Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 211.

z doświadczeniem i wiedzą potoczną: *Jak mógłby ktoś ukryć się przed tym, co nigdy nie zachodzi?*[411] – pyta retorycznie Heraklit. W takim kontekście zrozumiała staje się także przypowieść Arystotelesa, który wspomina o tym, że nawet podczas tak „nieboskich” czynności, jak zaspakajanie potrzeb fizjologicznych, człowiek w żaden sposób nie jest oddalony od obecności boskiej rzeczywistości[412].

Podsumowując należy podkreślić, że fronetyczne poznanie Heraklita nie jest już tym samym co orfickie przeżycia mistyczne (połączone ściśle z transem ekstatycznym). Jest ono podobne do niego tylko przez analogię. Dalej można jednak w nim bowiem dostrzec dwojaki sposób doświadczania rzeczywistości: w doświadczeniu potocznym (typowym dla śpiących) czy opartym na zasłyszanych opiniach – świat przedstawia się jako wielość. Słuchanie „mowy *Logosu*” nie jest zwyczajnym posługiwaniem się władzą myślenia w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Jest to „sposób doświadczania rzeczywistości”, który nie utożsamia się ani z doświadczeniem zmysłowym ani z erudycją intelektualną, ani też samą czynnością rozumowania. Doświadczanie rzeczywistości jako „Jednego-*Logosu*” ceni Heraklit zdecydowanie wyżej niż postrzeganie go w kontekście doświadczenia potocznego – jako wielości.

W takim kontekście oczywiste jest, że „mówiący zagadkami” mędrzec z Efezu celowo nie wyłożył swej doktryny wprost. Nie chciał przecież, żeby słuchający go kształcili się erudycyjnie, ale aby doświadczenie rzeczywistości jako „Jednego-*Logosu*” stało się także ich udziałem. Heraklitejski styl nauczania poprzez zagadki, jak sugeruje Colli, ma szczególną moc przemieniania tego, który usiłuje je rozwi-

---

[411] τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι. Por. DK 22 B 16, tłum. Kazimierz Mrówka.

[412] Arystoteles, *O częściach zwierząt*, I 645a (fragment przytaczam w przypisie 350). Są dwie możliwe interpretacje tej opowieści. Według jednej z wersji Heraklit przysiadł przy ogniu gdyż zrobiło mu się zimno i chciał się ogrzać. Heidegger ujmuje to w sposób następujący: *w pierwszej chwili, ujrzawszy miejsce pobytu myśliciela, tłum obcych przybyszów staje bezradny i rozczarowany w swej natrętnej ciekawości. Sądzą oni, że powinni spotkać myśliciela w okolicznościach, które w przeciwieństwie do zwykłej wegetacji byłyby pod każdym względem wyjątkowe i osobliwe, toteż miałyby w sobie coś pobudzającego (...). Zamiast tego ciekawscy odnajdują Heraklita przy chlebowym piecu. (...) Przebywa tu tylko po to, by się ogrzać. (...) Widok zziębniętego myśliciela nie jest zbyt interesujący. (...) Po co szukać myśliciela? Odwiedzający zbierają się do odejścia. Heraklit odczytuje na ich twarzach zawiedzioną ciekawość – wie, że wystarczy pozbawić tłum zawiedzioną ciekawość, aby ci, którzy dopiero co przybyli, natychmiast skierowali się do odwrotu. Dlatego dodaje im odwagi. Nakłania ich, by weszli, słowami: einai gar kai entautha theus – „tutaj także obecni są bogowie”*. Martin Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 305. Według drugiej możliwej interpretacji Heraklit nie ogrzewa się przy ogniu a załatwia potrzebę fizjologiczną w ubikacji. Chodzi bowiem o dwuznaczność słowa ἰπνός, które tłumaczy się tutaj jako „ognisko”, a oznacza ono również „ustęp”, „kloaka”, „latryna”. Chciałby więc, być może, powiedzieć Heraklit, że także w najmniejszych, a nawet odrażających rzeczach mieszkają bogowie. Nie ma zatem czynności w której człowiek byłby oddalony od bogów. Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 9-10; Krzysztof Narecki, *Heraklit z Efezu w starożytnej legendzie*, „Roczniki Humanistyczne”, 31 (1983) z. 3, s. 8-9. Ostatecznie jednak, obydwie interpretacje nie są sprzeczne, chodzi o to, że wszystko musi mieć w sobie coś boskiego.

kłać[413]. Spośród archeików być może to właśnie Heraklit najsilniejszy nacisk kładzie na osobiste doświadczenie. Pamiętać jednak należy, że u niego także odróżnić można porządek mistycznego doświadczania rzeczywistości jako „Jednego-*Logosu*" i porządek doktrynalny, w którym transponuje się owo doświadczenie na obraz świata który się z niego wyłania, aby zakomunikować je innym[414].

Parmenides

O doświadczeniu mistycznym jako źródle swojej filozofii pisze Parmenides w prologu poematu znanego jako Περὶ φύσεως[415]. W zasadzie trudno o tekst filozoficzny z czasów archaicznej *polis*, któryby bardziej wprost odwoływał się do doświadczenia religijnego jako swego źródła, niż ten tekst, a że takie właśnie źródło wiedzy było wówczas cenione wysoko przekonywać nikogo chyba nie trzeba. Wprawdzie niektórzy interpretatorzy nie biorą na poważnie sugestii Parmenidesa o boskim objawieniu, traktując poemat jako alegoryczną opowieść o znaczeniu czysto naukowym. Przyczyn tego należy jednak upatrywać chyba w ich osobistym braku wiary w możliwość tego, żeby doświadczenie mistyczne mogło być źródłem wartościowej koncepcji kosmologicznej czy ontologicznej i być wypowiedziane ścisłym językiem logiki. Jednym z argumentów uzasadniających przekonania tego typu jest bowiem właśnie ścisły język wywodu w dalszych fragmentach poematu, zdecydowanie odmienny od tego, czego oczekiwalibyśmy od tekstów z zakresu mistyki religijnej[416]. Nie ulega jednak wątpliwości, że duża część szkół filozofii in-

---

413 Tę moc przemieniającą nazwać wypada „wtajemniczającą" – w analogii do funkcji misteryjnych ἱερὸς λόγος. O religijnej, transformującej mocy zagadki w nauczaniu Heraklita zob. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 52-69, 89. Można zauważyć także podobną funkcję buddyjskiego koanu. Jest on zagadką, której właściwym rozwiązaniem nie może być odpowiedź na poziomie werbalno-intelektualnym, ale dopiero transformacja osoby zapytującej, dzięki której może ona „doświadczyć prawdy koanu osobiście". O refleksji na temat transformacyjnej funkcji zagadki-koanu zob. Thomas Merton, *Mistycy i mistrzowie zen,* tłum. Tomasz Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 253-273.

414 Można ująć naukę Heraklita w ten sposób nawet, jeżeli on sam sprzeciwiałby się doktrynalnej werbalizacji swego nauczania. Próbując nauczać – naucza się „czegoś", jakiejś doktryny. W tym sensie, nie mogę zgodzić się z wątpliwościami Artura Przybysławskiego, co do możliwości jakiegokolwiek wyłożenia doktryny Heraklita wprost. Por. Artur Przybysławski, *Coincidentia oppositorum,* słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, 9-10. Można by się jeszcze zgodzić z tym, że w nauczaniu Heraklita owa „doktryna" jest tylko „środkiem", poprzez który mędrzec z Efezu chce nam „coś" zakomunikować, i że owego „czegoś" nie można zwerbalizować w doktrynie, ale nie znaczy to jednak, że nie można mówić o doktrynalnym aspekcie nauczania Heraklita.

415 Nic nie wiadomo na temat nazwy, którą mógł nadać swojemu poematowi Parmenides. Możliwe, że w ogóle nie było żadnej nazwy. Nazwę Περὶ φύσεως nadali czytelnicy – była to typowa nazwa nadawana dziełom filozoficznym, poświęconym problemowi *physis-arche*.

416 Takiej interpretacji dokonuje Giovanni Cesertano, który w poemacie Parmenidesa widzi tylko rozprawę o metodzie naukowej: *Jest tu wstęp, podniosły i natchniony, w stylu tradycji epickiej,*

dyjskiej – u podłoża swych tez kosmologicznych, ontologicznych czy teoriopoznawczych wymienia sposób doświadczania rzeczywistości zdecydowanie odmienny od potocznego, który – w pewnym przybliżeniu – określić można „stanem mistycznej ekstazy”[417]. Filozoficzne przesłanie, które z niego płynie, rozwijane w sposób ścisły logicznie i językowo precyzyjny, dało początek systemom filozoficznym porządkującym całość rzeczywistości. O ile jednak w Indiach myśl filozoficzna dalej rozwijała się przede wszystkim w kierunku egzystencjalno-soteriologicznym[418], o tyle, w kręgu kultury europejskiej, filozofia dążyła raczej w kierunku naukowym, emancypując się stopniowo ze związków ze światopoglądem religijnym i wartościami egzystencjalnymi[419]. Nie powinniśmy jednak współczesnego, „teoretyczno-naukowego” sposobu uprawiania filozofii na uczelniach wyższych doszukiwać się u presokratyków. Mówiąc krótko, trzeba znacznej ekwilibrystyki, ażeby udowodnić, że Parmenides był wierny areligijno-naukowej wizji świata i że prolog jego poematu nie ma nic wspólnego z czymś w rodzaju przeży-

---

w którym autor opowiada o niezwykłym doświadczeniu intelektualnym, „objawieniu” pewnej bogini. Lecz objawienie nie ma nic wspólnego z mistyką czy misterium i nie jest niczym innym, jak tylko nakreśleniem ambitnego planu badawczego, który może prowadzić do poznania wszystkich rzeczy pod każdym względem we wszystkich dziedzinach wiedzy ludzkiej. Później następuje ścisły wywód o „drodze”, która prowadzi do tego poznania, czyli dyskurs o metodzie, dzięki której to poznanie może się tworzyć i która odróżnia człowieka pojętnego od ignorantów mających „niewydolne serca i myśli (...) Później autor odróżnia doświadczenie codzienne, świat polimorficzny rzeczy zachodzących na pewno, od tych, co do których nie ma prawdziwej pewności, oraz świat abstrakcyjny i sformalizowany prawdy naukowej (...), którą dane jest dojrzeć tylko nielicznym. Giovanni Cesertano, *Parmenides – początki myśli filozoficznej i naukowej*, tłum. Marian Wesoły, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2001 nr 2, s. 126-127.

[417] W systemie Jogi Patańdżalego jest to *samadhi* – zdaniem Radhakrishnana, mistyczny stan ekstazy, w którym zrywa się łączność ze światem zewnętrznym. Por. Sarvepalli Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, tom II, tłum. Zofia Wrzeszcz, PAX, Warszawa 1960, s. 307-311. Z kolei w Adwajtawedancie Siankary stan ów nazywany jest *samradharaną*. Por. tamże, s. 530. Eliade określa *samadhi* stanem „enstazy”, podkreślając zarazem ponadpotoczny charakter owego doświadczenia. Zob. szerzej: Mircea Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, dz. cyt., s. 92-115.

[418] Eliade pisze: *W Indiach poznanie metafizyczne ma zawsze cel soteriologiczny. Jedynie cenione i poszukiwane jest przez poznanie metafizyczne (widja, dźnana, pradźna), tzn. poznanie rzeczywistości ostatecznych, ponieważ ono jedno przynosi wyzwolenie. W rzeczywistości przez „poznanie” człowiek uwalnia się z iluzji świata zjawisk i „budzi” się. „Przez poznanie”, tzn. usunięcie się od świata, co w rezultacie da odnalezienie swojego „ja”, własnego ośrodka, własnego „ducha”. W ten sposób poznanie zmieni się w medytację, a metafizyka stanie się soteriologią.* Mircea Eliade, *Patańdżali i joga*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Pegaz, 1994, s. 20. Por. także: tenże, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, dz. cyt., s. 19-20; Sarvepalli Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, tom II, dz. cyt., s. 19; Piotr Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003, s. 27.

[419] W sprawie pierwotnego grecko-indyjskiego ukierunkowania filozofii na problematykę egzystencjalno-soteriologiczną i odejścia Zachodu w kierunku „nauki” zob. Włodzimierz Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000, s. 192-195.

cia mistycznego[420]. O wiele bardziej naturalna wydaje się interpretacja, według której źródłem filozofii Parmenidesa było doświadczenie religijne, dokładnie tak jak sugeruje on sam umieszczając mitologiczny opis takiego doświadczenia jako prolog swego wykładu.

W obliczu tych kontrowersji, przytoczmy ów podniosły tekst w całości:

Klacze unoszące mnie, daleko, gdzie pragnie me serce
przywiodły mnie do drogi Boga pełnej opowieści,
która wi(e)dzącego śmiertelnika prowadzi przez wszystkie miasta.
Tam byłem niesiony; ponieważ wiodły mnie roztropne konie
wszystkimi siłami ciągnące wóz, a dziewice wskazywały drogę.
Rozżarzona oś w piastach, niczym flet
wydała dźwięk (z obu stron naciskana
przez dwa obracające się koła),
kiedy córki Słońca, porzuciwszy dom Nocy i Dnia,
rękoma zrzucały zasłony z głów i ku światłu dnia pognały zaprzęg.
Tam są wrota za którymi biegną ścieżki Nocy i Dnia,
trzymane przez nadproże i kamienny próg;
wysoko w eterze tkwią potężne odrzwia,
a surowa Sprawiedliwość dzierży podwójne klucze.
Ją więc powabne dziewice pieszczotliwymi słowami
umiejętnie przekonały, by śpiesznie odryglowała wrota;
rozwarły się ich skrzydła
na przepastną otchłań
poruszyły trzpienie spiżowych zawiasów przytwierdzone
kołkami i ćwiekami; przez bramę,
prosto na wielką drogę dziewice wyprowadziły konie oraz wóz.
I bogini przyjęła mnie życzliwie, mą prawą rękę
wzięła w swoją, i z takimi słowami zwróciła się do mnie:
O młodzieńcze, ty, któremu towarzyszą nieśmiertelne woźnice,
ty, który niesiony przez klacze przybywasz do mego domu,
witaj, bo nie zły los cię zmusił, abyś przebył
tę drogę (zaiste, biegnie ona daleko od ludzkich ścieżek),
lecz prawo boskie oraz sprawiedliwość. Trzeba więc, abyś wszystko [poznał]
zarówno prawdy pięknie zaokrąglonej niewzruszone serce,

[420] Dariusz Kubok w swej monumentalnej pracy poświęconej Parmenidesowi przekonuje, że – jakkolwiek można dopatrywać się w prologu poematu czegoś w rodzaju doświadczenia religijnego – to jednak nie można nim tłumaczyć wszystkiego, co dotyczy filozofii Parmenidesa. Należy się zgodzić z takim twierdzeniem. Kubokowi służy ono do tego, aby w dalszej części rozprawy skupić się wyłącznie na naukowej wymowie poematu. Skorzystam z tego pomysłu, ale moja uwaga pójdzie w przeciwnym kierunku: ponieważ dla tematu niniejszej książki istotna jest przede wszystkim egzystencjalno-religijna wymowa filozofii Parmenidesa mogę pominąć znaczenie naukowe i skupić się wyłącznie na jej egzystencjalno-religijnym sensie.

jak i mniemania śmiertelnych, którym faktycznie nie można zaufać.
Wszakże i te powinieneś poznać, w jaki sposób pozór
musiał być rzeczywiście tym, co rozciąga się na wszystko[421].

Jest tutaj dużo treści trudnych do interpretacji. Chciałbym zwrócić uwagę tylko na kilka charakterystycznych motywów, interesujących ze względu na temat dociekań niniejszego rozdziału. Filozof rozpoczyna drogę w świecie śmiertelników. Jest jednak już „wiedzącym", co na myśl przywodzić może wtajemniczenia podobne rytuałom orfickim i pitagorejskim[422], a jeżeli miałaby to być droga wiodąca ku przeżyciu mistycznemu, to może i fakt, że przynajmniej raz przebył już tę drogę.

Granicą pomiędzy światami są wrota (πύλαι), których strzeże surowa bogini Dike (Δίκη πολύποινος). Herman Fränkel utożsamia ową boginię z orficką strażniczką bramy, znajdując w tym dowód na to, że mistyka religijna łączy się tutaj z doktryną filozoficzną[423]. Uznać można, że Parmenides po przekroczeniu bramy,

[421] ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι, / πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι / δαίμονες, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα· / τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι / [5] ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον. / ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτήν / αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν / Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, / [10] εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας. / ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων, / καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός· / αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις· / τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. / [15] τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν. / πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα / ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων / χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους / ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι / [20] γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῆι ῥα δι' αὐτέων / ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους. / καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί / δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα· / ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν, / [25] ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ, / χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι / τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν), / ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / [30] ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής. / ἀλλ΄ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. DK 28 B 1, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. tłumaczenie i aparat krytyczny: tenże, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, dz. cyt., s. 47-109.

[422] Por. Jaeger, *Teologia...*, dz. cyt., s. 160. Sochoń, za Thomsonem, porównuje prolog Parmenidesa ze schematem wtajemniczeń eleuzyjskich: *Wóz, którym podąża filozof na bogini sławną drogę – to mistyczny rydwan Ajschylosa, Sofoklesa, Platona i wielu późniejszych pisarzy pogańskich i chrześcijańskich. Zasłony córki słońca – to zasłony, które noszą przystępujący do inicjacji podczas obrzędu oczyszczenia. Jedną z najbardziej uroczystych chwil w misteriach eleuzyjskich był moment, gdy wnoszono pochodnie, które swym blaskiem rozjaśniały ciemność, podobnie jak świece zapalone w Wielką Sobotę o północy w Kościele greckim. Wrota symbolizują drzwi do wnętrza sanktuarium, wizie odbywały się ceremonie, w których mogli brać udział jedynie ci, co osiągnęli drugi stopień wtajemniczenia. Po przekroczeniu wrót, gdzie łączą się drogi dnia i nocy, Parmenides znalazł się, jak pisze, w świetle jasnego bytu, w świetle „krągłej" prawdy i pozostawił za sobą ciemne sensy mniemań i przypuszczeń, uniemożliwiających przebywanie w bliskości bogini Dike.* Jan Sochoń, *Spór o rozumienie świata...*, dz. cyt., s. 147-148. Por. także: George Thomson, *Pierwsi filozofowie*, tłum. Antoni Dębnicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 373-374.

[423] Por. Herman Fränkel, *Studia Parmenidejskie*, tłum. Dorota Zygmuntowicz, „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria", 2001 nr 2, s. 92.

znajduje się już poza granicami świata doczesnego – w boskiej sferze rzeczywistości[424]. Następnie wędruje przed oblicze bogini, która poucza go o ponaddoczesnej prawdzie i mniemaniach śmiertelnych.

Istnieje wiele kontrowersji, co do przebiegu i charakteru mistycznego doświadczenia Parmenidesa. Pierwszym z nich jest pytanie, czy mamy tu do czynienia z drogą katabazy (καθάβασις) czy anabazy (ἀνάβασις). Najczęściej przyjmuje się twierdzenie, że prolog poematu mówi o anabazie podmiotu. Świadczyć o tym mogłoby przede wszystkim to, że brama znajduje się w podniebnym eterze[425]. Interpretację podróży mistycznej Parmenidesa jako zejścia do Hadesu akcentuje z kolei Peter Kingsley, który identyfikuje boginię, która przyjmuje filozofa jako królową podziemia – Persefonę[426], zauważając jednocześnie, że w społecznościach archaicznych, w geocentrycznym modelu kosmologicznym, słońce na noc zstępuje do podziemnej krainy zmarłych[427]. Możliwy jest więc motyw drogi mistycznej, w której najpierw następuje zstąpienie do podziemnej krainy cieni (katabaza – stamtąd wyruszają „córki słońca"), aby potem kroczyć drogą anabazy – tak jak słońce i sam Apollo, którego łączyć należy ze słońcem z jednej strony i Parmenidesem z drugiej[428]. W Indiach „droga słońca" to zarazem „droga bogów" wyzwalająca ze świata profanum, będącego domeną cierpienia i powszechnego stawania się[429]. Eliade zauważa, że przypisywanie poznawczej funkcji hierofaniom solarnym

[424] Por. Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought...*, dz. cyt., s. 57.

[425] Por. Dariusz Kubok, *Prawda i mniemania...*, dz. cyt., s. 81-83.

[426] Kingsley argumentuje w sposób następujący: *Parmenides has come down to the underworld, to the goddess who lives in the realms of the dead. The Greeks called her Persephone. He arrives at her home just beyond the gates of Night and Day, by the chasm of Tartarus and the Mansions of Night. The great Greek poets knew very well the name of the goddess who has her home in the underworld. Just past the gates used by Night and Day, next to the chasm of Tartarus and the Mansions of Night, is the home of Hades and his wife: Persephone. The goddess who welcomes Heracles so warmly when he goes down as an initiate to the underworld is Persephone. And in paintings of her, made during Parmenides' own lifetime, you can still see exactly how she greets him. She welcomes Heracles into her home by reaching out and giving him her right hand. When Orpheus uses Apollo's incantations to charm his way down to the world of the dead, it's her he meets. On those vases from southern Italy that show the queen of the dead greeting him while the figure of Justice stands in the background, it's Persephone who greets him. And in the Orphic texts that were written on gold for initiates, the goddess who's expected to receive them 'kindly' — just as Parmenides' goddess receives him 'kindly' — is Persephone.* Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 94. Por. także: Giovanni Cerri, *Archaiczne poematy greckie o naturze a rytuały misteryjne (Ksenofanes, Parmenides, Empedokles)*, tłum. Jerzy Danielewicz, „Konteksty", 2001 nr 1-4, s. 100-101.

[427] Por. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 67-68.

[428] O ścisłej łączności Parmenidesa z Apollinem może świadczyć inskrypcja znaleziona w 1962 w pobliżu miejsca, gdzie znajdowała się starożytna Elea o następującej treści: ΠΑ[Ρ]ΜΕΙΝΔΗΣ ΠΥΡΕΤΟΣ / ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ. Allan H. Coxon, *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient Testimonia and a commentary*, Assen: Van Gorcum 1986, s. 39. *Ouliades* oznaczać może „syn Apolla Oulios". O związku Apollina ze słońcem i motywem katabazy w archaicznej Grecji zob. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 87-92.

[429] Por. *Brihadaranjaka*, VI.2, w: *Upaniszady*, tłum. Marta Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1999; s. 154-157; *Czhandogja*, V.3, tamże, s. 229-232. West z kolei znajduje znaczne podobień-

jest dość popularne w wyobrażeniach mitologicznych, co rozumieć można w ten sposób, że „droga słońca" kryje rozwiązanie zagadki metafizycznej struktury rzeczywistości. Rozwiązanie tej zagadki ma zaś mieć zarazem moc soteriologiczną. Z tego powodu „*sacrum* solarne" przejawia tendencję, by stać się przywilejem zamkniętej grupy wybranych – suwerenów, wtajemniczonych, herosów, filozofów[430].

Tak jak sugerowałem w pierwszej części książki, nie należy przeciwstawiać jednej drodze drugiej, gdyż w obydwu chodzi o przekroczenie granicy świata doczesnego[431]. Niezależnie od tych wątpliwości, chodzi tutaj o wykroczenie poza porządek doczesności i mistyczne doświadczenie nieśmiertelnego świata *sacrum*. Spór może więc dotyczyć jedynie technicznego aspektu całej sprawy i rzeczywiście istnieje wiele teorii na temat charakteru owego doświadczenia.

Jaeger mówi o wewnętrznym doświadczeniu bóstwa[432]. Badacze tacy jak Diels, Meuli, Morrisson, Cornford, Guthrie, Albert skłaniają się ku szamanistycznej interpretacji ekstatycznego doświadczenia Parmenidesa[433]. Kazimierz Mrówka formułuje pojęcie „szału parmenidejskiego", który byłby kontynuacją doświadczeń typowych dla religijności apollińskiej[434]. Fränkel mówi, o ekstatycznym przeobrażeniu osoby w absolutną, bezprzedmiotową świadomość istnienia[435]. Kingsley uważa, że w kontekście doświadczenia mistycznego Parmenidesa wszelkie nazewnictwo jest nieadekwatne, gdyż opisuje stan ciała podczas doświadczenia, a nie samo doświadczenie[436]. Jego zdaniem, chodzi tutaj o „ekstatyczny stan" związany z „sakralną inkubacją" (ἐγκοίμεσις), który nie jest ani snem ani jawą, a który można zestawić z typowym dla indyjskich systemów filozoficzno-soteriologicznych stanem *samadhi* albo *turija*[437]. Tej ostatniej interpretacji bliski jest również Martin

stwo pomiędzy „drogą bogów" w upaniszadzie *Kauszitaki*, a drogą z prologu Parmenidesa. Por. Martin L. West, *Early greek philosophy and the Orient*, dz. cyt., s. 226.

430 Por. Marek Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojecia sacrum*, dz. cyt., s. 56. Por. także: Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt. s. 169.

431 Por. s. 48 niniejszej książki.

432 Por. Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 156-157.

433 Zob. Hermann Diels, *Parmenides. Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Mit einem Anhang über Griechische Thüren un Schlösser*. Berlin, Georg Reimer, 1897; Karl Meuli, *Scythica*, „Hermes", 70 (1935), s. 121-176; John S. Morrison, *Parmenides and Er*, „Journal of Hellenic Studies", 75, 1955, s. 59-68; Francis M. Cornford, *Principium Sapientiae...*, dz. cyt., s. 104-118; William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. II, „The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus", Cambridge University Press, 1965, s. 11-13. Karl Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, dz. cyt., s. 128-129.

434 Por. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 192.

435 *(...) w chwili najwyższej jasności poczuł, że cała jego osoba jest przeobrażona i przemieniona: był on wtedy świetlanym bytem, świadomym jedynie własnego bytu, a wówczas wszelki mrok świata niższego, zawdzięczającego swą pozorną egzystencję pozornemu bytowi, dla niego „zgasł i przepadł"*. Herman Fränkel, *Studia Parmenidejskie*, dz. cyt., s. 106.

436 Por. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 111.

437 Niewątpliwie, porównanie tego, co wiemy o filozofii Parmenidesa z opisem stanu *turija* w upaniszadzie *Mandukja* pokazuje zaskakujące podobieństwa, szczególnie jeżeli weźmiemy pod

West, który powołuje się na fragment ósmy Περὶ φύσεως, w którym Parmenides wyraża się w sposób następujący: *nigdy nie było i nigdy nie będzie, albowiem teraz jest, całe naraz*[438]. Całość Parmenidesowej koncepcji bytu jest – w ujęciu Westa – „zontologizowanym” zapisem doznania w stanie mistycznej ekstazy, której treść zawiera się w typowym dla tego typu przeżyć poczuciu zjednoczenia wszystkich rzeczy ze sobą i z własnym „ja”. W doświadczeniach takich przestrzeń i upływający czas pozostają w świadomości, ale zdają się tracić całe swe znaczenie na rzecz „mistycznej unii” wszechrzeczy w „wiecznym teraz”[439].

Trudno powiedzieć, które z przywołanych ujęć jest najbardziej odpowiednie. Wszystko jednak wskazuje na to, że źródłem idei parmenidejskiego „Bytu-Prawdy” nie była abstrakcyjna spekulacja pojęciowa, ale swoiste doświadczenie mistyczne. Innymi słowy, prawdę o „Bycie”, którą Parmenides opisał językiem logiki musiał wcześniej w jakiś sposób doświadczyć. Cóż mogłoby to oznaczać? Jeżeli opowieść o drodze, jaką pokonał Parmenides, aby przyjąć objawienie bogini, połączymy z jego treścią, wówczas stwierdzić należy, że owej „azmysłowej percepcji jedności wszystkiego w *Bycie-Prawdzie*” Parmenides najpierw doświadczył, dopiero potem opisał poetycko (językiem *mythosu*) we wstępie jako objawienie bogini, a w dalszej części poematu przetransponował to doświadczenie na „filozoficzny język *logosu*”. Nie powinno być jednak wątpliwości przynajmniej co do tego, że Parmenides mówi tu o dwojakim, możliwym dla człowieka sposobie doświadczania rzeczywistości. Pierwszy jest domeną śmiertelników. Drugi przynależy bogom i wybranym przez nich, tym, którzy podążali objawioną im drogą, aż do granicy pomiędzy światem ludzkim i boskim. Zostali oni uznani za godnych tego, aby przejść granicę pomiędzy światami, dzięki boskiemu wstawiennictwu Dike, która przepuściła ich przez bramę oddzielającą ludzką i boską sferę egzystencji. Wtedy dopiero człowiek uczestniczy w świecie boskim i patrzeć może na świat z boskiego punktu widzenia, dopiero tam – poza światem doczesnym – otrzymuje się objawienie boskiego „Bytu-Prawdy”.

Reasumując, należy podkreślić, że logiczna demonstracja Parmenidesa sprawia wrażenie jakby miała uzasadnić mistyczne doświadczenie, a nie jakby w niej

---

uwagę zupełnie odmienny kontekst kulturowy: *Czwarty stan – Turija, ani za świadomość wewnętrzną, / Ani za świadomość zewnętrzną nie jest uważany, / Nie jest nimi dwiema, nie jest też sumą świadomości, / Ani prostą świadomością lub jej brakiem, / Stan ten niepostrzegalny, niesprawdzalny, nieuchwytny, / Bez własności, nie dający się pomyśleć ani zdefiniować, / Jest ugruntowaną wiarą w jedyną duszę [atmana; przyp. M. J.] / Jest zaprzestaniem stawania się, spokojem, pomyślnością, / Nie ma w nim dwoistości, / To jest właśnie dusza [atman; przyp. M. J.], to winno być poznane. Upaniszady*, dz. cyt., s. 451-452. Por. także: Piotr Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej...*, dz. cyt., s. 103.

438 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν. DK 28 B 8.5, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. tenże, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, dz. cyt., s. 209 (tłumaczenie) i s. 223-228 (aparat krytyczny).

439 Por. Martin L. West, *Early Greek philosophy and the Orient*, dz. cyt., s. 222.

samej powstała myśl o „Jednym-Bycie-Prawdzie”. Tym samym, wyróżnić można w filozofii Parmenidesa dwa sposoby percepcji rzeczywistości i sam proces rozumowania, za pomocą którego opisuje się je.

Można w filozofii Parmenidesa mówić o doświadczeniu potocznym (zmysłowo-intelektualnym), które jest źródłem koncepcji wielości bytów, które nieustannie powstają i giną. Jest to doświadczenie typowe dla istot należących do świata doczesnego i – jako takie – jest ono budulcem sposobu doświadczania rzeczywistości przez śmiertelników. Taki sposób poznawczego odniesienia się do rzeczywistości nazywa Parmenides „mniemaniami śmiertelnych” (βροτῶν δόξας). Nadbudowane na nim koncepcje kosmologiczno-ontologiczne w najlepszym razie mają status prawdopodobieństwa. Filozof powinien poznać wiedzę zgromadzoną tym sposobem ze względu na jej „doraźną” przydatność, ale nie jest ona ostatecznym celem działalności filozoficznej.

Filozofia Parmenidesa zakłada również doświadczenie mistyczne. Badacze najczęściej odwołują się tutaj do wielorako rozumianej ekstazy, o której opowiada wstęp, ale parmenidejskie „doświadczenie *Bytu*” musi być związane, w jakiś sposób, także z codziennym doświadczaniem swojej egzystencji. Wszak pojęcie „Bytu” obejmuje wszystko, również codzienny żywot śmiertelników – niebytu przecież nie ma. Nie może to być zwykła percepcja zmysłowo-intelektualna, która ściśle podporządkowana jest wymaganiom życia doczesnego, ale też i nie rozumowanie. Choć droga dochodzenia do tego faktu może być rozumowa, sama w sobie nie jest rozumowaniem – nie wymyśla się „mistycznej unii wszechrzeczy w wiecznym teraz”. Za pomocą refleksji, czy rozumowania oczyszcza się rozum z błędnych myśli i zostawia to, co naturalne dla niego. Być może, tak oczyszczony umysł zdolny jest do tego, by w każdym doświadczeniu „zobaczyć duchowym wzrokiem” sam absolutny „Byt-Prawdę”.

Od dwojakiego sposobu doświadczania rzeczywistości należy natomiast odróżnić porządek spekulatywny, który u Parmenidesa służy porządkowaniu, systematyzowaniu, argumentacji, budowaniu doktryny demonstrującej świat, jaki wyłania się w obliczu dwojakiego sposobu jego doświadczania.

Empedokles

Ślady wpływu przeżyć mistycznych na działalność filozoficzną Empedoklesa zawarte są w legendach o cudach, jakich miał dokonywać. Owe legendy są bardzo podobne do tych, które opowiadano o mędrcu z Samos. Można by zatem powtórzyć tutaj argumenty, które przedstawiłem odnośnie Pitagorasa. W przypadku filo-

zofa z Akragas możemy się jednak odwołać również bezpośrednio do jego tekstów, pozostała z nich bowiem dość znaczna liczba fragmentów.

Podkreśliłem wcześniej, że poemat Parmenidesa jest najbardziej żywym przykładem odwołania się do doświadczenia mistycznego, jako źródła idei filozoficznych. Otóż, Καθαρμοί Empedoklesa przeniknięty jest duchem religijnego zaangażowania w o wiele większym stopniu niż poemat Parmenidesa. Należy jednak zaznaczyć, że Empedokles nie tyle odwołuje się tutaj do autorytetu samych przeżyć mistycznych, ile raczej mówi o ich religijno-filozoficznych konsekwencjach.

Mędrzec z Akragas ogłasza, że pamięta całą ścieżkę, jaką przebył od upadku z wysokości bycia *daimonem*, poprzez różne wcielenia w różne istoty doczesne i cierpienia z tym związane[440]. Obecnie jednak, jest już na tyle pewny swego wyzwolenia od doczesności, że może ogłosić własną apoteozę[441].

Nie da się ukryć, że samo ogłoszenie siebie bogiem nie oznacza jeszcze faktycznego doświadczenia zjednoczenia się z boskim pierwiastkiem rzeczywistości. Jednak mamy tutaj niewątpliwie do czynienia z wydarzeniem bezprecedensowym w filozofii greckiej. Żaden z filozofów tak bezpośrednio nie określał siebie „bogiem". Warto podkreślić wyjątkowo osobisty ton wypowiedzi Empedoklesa w tym poemacie. Jest to jak gdyby „relacja z życia", wręcz „publiczna spowiedź". Stawia to nas nieuchronnie przed alternatywą: albo Empedokles faktycznie odwołuje się do osobistego doświadczenia zjednoczenia z boskością, albo też jest wyjątkowo bezczelnym hochsztaplerem.

Uznanie siebie za boga wśród śmiertelników, zdolność przypominania sobie przeszłych egzystencji, dostrzeżenie egzystencji doczesnej jako „obcej sobie" – wszystko to łączyć należy z doświadczeniami mistyczno-ekstatycznymi. Nie da się jednak ukryć, że nie jest to bezpośredni opis tych doświadczeń, ale odwołanie się do powszechnie zrozumiałych „aluzji", jak określiłem to na początku niniejszego rozdziału.

Paradoksalnie, jakieś wyjaśnienie tego, dlaczego mędrzec z Akragas tak właśnie postąpił, odnajdujemy w „naukowym" Περὶ φύσεως. W poemacie tym Empedokles mówi w sposób następujący:

> Nie można przybliżyć [tego, co boskie] do naszych oczu, ani pochwycić w ręce, choć to najszersza droga namowy wpadająca do ludzkiej myśli[442].

[440] Por. DK 31 B 115, B 117, B 118, B 119, B 120, B 121, B 125, B 126, B 127, B 139, B 146, B 147.

[441] Por. DK 31 B 112.

[442] οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν / ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ᾗιπέρ τε μεγίστη / πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἁμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει. DK 31 B 133, tłum. Jacek Lang. Zdaniem autorów *Filozofii przedsokratejskiej* fragmenty B 133 i B 134 znajdowały się na końcu poematu Περὶ φύσεως.

Skoro ludzkim sposobem doświadczania rzeczywistości niemożliwe jest dostrzeżenie boskiego wymiaru bytu, to i język, który powstaje w oparciu o doświadczenie potoczne jest tutaj bezradny. Pozostaje odwołanie się do inicjacyjnej symboliki religijności misteryjnej znanej z Καθαρμοί albo język apofatyczny. Ten drugi typ ekspresji odnajdujemy w innym fragmencie Περὶ φύσεως:

> Nie jest uwieńczony ludzką głową ponad członkami ani nie strzelają z grzbietu dwie gałęzie, ani nie ma stóp, ani żwawych kolan, ani kosmatego przyrodzenia, lecz jest tylko świętym, niewyrażalnym umysłem, przebiegającym cały kosmos szybkimi myślami[443].

W opisie tym zwróćmy teraz uwagę tylko na to, że zasadniczo jest on zaprzeczeniem wszystkiego, co charakterystyczne dla tego, jak człowiek doświadcza rzeczywistości kosmicznej. Dla Boga nie ma ograniczeń czasu i przestrzeni – przenika on cały kosmos będąc jakimś niewyrażalnym, świętym umysłem. Zasadna wydaje się teza, że Empedokles doświadczył zjednoczenia z nim skoro uważał, że sam należy do świata boskiego.

Oczywiście, takie argumenty nie przekonają sceptyków, którzy odpowiedzą, że jest to tylko owoc spekulacji Empedoklesa. Rzeczywiście, analizując sprawę pod kątem teologicznym zauważyć można, że Grecy już wcześniej podkreślali nadludzki charakter tego, co boskie. Wyciągając wnioski z tego faktu można było odantropomorfizować wyobrażenie boskości właśnie w taki sposób, jak w przywołanym fragmencie. Jednak, nawet tamte „antropomorficzne wyobrażenia na temat boskości" w mniej lub bardziej odległej perspektywie nadbudowane były na doświadczeniu religijnym, którego korzenie sięgają co najmniej neolitu. Warto zwrócić uwagę na ścisłe więzy Empedoklesa z orfizmem[444]. Nie ulega wątpliwości, że w orfizmie, jak i w ogóle w religijności misteryjnej znano sposób doświadczenia boskości: wyjść poza siebie ku niemu w ekstazie (ἔκστασις), bądź doprowadzić do tego, by on zstąpił w człowieka i owładnął nim (ἔνθεος). Czy można zatem odmówić Empedoklesowi możliwości dostąpienia takich doświadczeń (powszechnie uznawano go za tego, który dostąpił najwyższego wtajemniczenia)? Nie wydaje mi się. Uznając jedną z najważniejszych postaci greckiej religijności misteryjnej za tak bezczelnego kłamcę, musielibyśmy przyznać konsekwentnie, że cały ten nurt religijny zbudowany był głównie na kłamstwie i propagandzie, a to niedorzeczne.

---

[443] οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέηι κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται, / οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦνα, οὐ μήδεα λαχνήεντα, / ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, / φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν. DK 31 B 134, tłum. Jacek Lang.

[444] Zdaniem Krokiewicza, Καθαρμοί to ostatni przypadek pierwotnej postaci orfizmu. Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie...*, dz. cyt., s. 16.

Mimo to, nawet gdybyśmy wstrzymali się od głosu w sprawie przeżyć mistycznych Empedoklesa, to i tak faktem jest, że mówi on o dwóch możliwych sposobach doświadczania rzeczywistości, o doświadczeniu potocznym, które jest „najszerszą drogą namowy wpadającą do ludzkiej myśli” (B 133), ale którym nie sposób doświadczyć „tego, co boskie” oraz o doświadczeniu mistycznym, dzięki któremu doświadczyć możemy, że owo „boskie” jest „świętym, niewyrażalnym umysłem przebiegającym cały kosmos szybkimi myślami” (B 134). Oprócz tego, podobnie jak u pozostałych archeików, wyróżnić należy również poziom dyskursywno-doktrynalny, w którym dokonuje się ujęcia filozoficznych konsekwencji owych doświadczeń.

Podsumowanie

Ponieważ niejednokrotnie problem roli doświadczenia mistycznego w filozofii archeików pomijano, bagatelizowano, albo argumentowano za niemożnością jego rozstrzygnięcia, potraktowałem go tutaj priorytetowo.

Mówiąc o mistycznym źródle filozofii archeicznej, przywołuje się porównania z takimi zjawiskami jak szamanizm, orfizm czy ekstatyczne doświadczenia jedności znane z mistyki indyjskiej. Przy tego rodzaju porównaniach należy zdecydowanie zastrzec, że nazywając Parmenidesa, Empedoklesa czy Pitagorasa „szamanem”, a ich doświadczenia „szamanistycznymi”, w żadnym wypadku nie powinno się mieć na myśli identyczności, a jedynie „analogię”. Nie należy jednak rezygnować z tej metody. Ze względu na fragmentaryczną spuściznę presokratyków, tylko dzięki takim porównaniom jesteśmy w stanie zrozumieć, w jakim sensie można tu mówić o mistycznym sposobie doświadczania rzeczywistości, jaką rolę przypisać tym doświadczeniom w filozoficzno-religijnej działalności archeików. Z tych względów, niejednokrotnie korzystaliśmy tutaj ze zdobyczy komparatystyki religioznawczej. Przeprowadzone rozważania prowadzą do kilku wniosków.

1. Dwojaki sposób doświadczania rzeczywistości

Każdy z czterech mędrców, których wybraliśmy do prezentacji soteriologicznego aspektu filozofii archeicznej na swój sposób zaświadcza, że rzeczywistości można doświadczać dwojako, za pomocą doświadczenia potocznego i doświadczenia mistycznego.

Doświadczenie potoczne informuje o tym, że świat jest wielością bytów, w których istnienie wpisane jest przeznaczenie nieustannego rodzenia się i zmierzania ku śmierci. Rzeczywistość widziana w ten sposób jest tym, co religia grecka

określała mianem „świata śmiertelników”. Tym sposobem patrząc na świat wokół człowieka nie można dostrzec archeicznej boskości, o której mówili presokratejscy mędrcy, ani tym bardziej boskiego pierwiastka w samym człowieku. W poznaniu tego typu bowiem, przewodnią rolę pełnią zmysły, których obiektem może być tylko rzeczywistość doczesna, cielesna, materialna. Umysł, który w poznawaniu rzeczywistości opiera się wyłącznie na zmysłowym obrazie rzeczy nie jest w stanie dostrzec nic ponad rzeczywistość doczesną. Jest to droga, którą ludzie podążają mimowolnie, błąkając się na swych ścieżkach – szukając tego, co wieczne, w tym, co śmiertelne.

Istnieje jednak i sposób doświadczania rzeczywistości typowy dla bogów i ich „wybrańców”. Archeicznej, boskiej podstawy rzeczywistości (*physis-arche*), samej w sobie, nie można zobaczyć „ludzkim wzrokiem”. Można jej jednak doświadczyć jednocząc się z nią podczas doświadczenia mistycznego. Wówczas świat objawia się, jako kosmiczna całość, w której wszystkie formy są śmiertelne, skończone, ale sam podmiot postrzega siebie nie w związku z którąś z tych form, ale właśnie z ową całością. Jej egzystencją jest „wieczne teraz”, na które zwracają uwagę mistycy różnych kultur.

Od obydwu sposobów doświadczania rzeczywistości, zakładanych przez archeików, należy odróżnić porządek ich dyskursywnej interpretacji.

2. Doświadczenie mistyczne w filozofii archeicznej a jej soteriologiczny cel

Tak rozumiane doświadczenie mistyczne, rozpatrywane jako jedno ze źródeł filozofii archeicznej stanowi istotny argument za tym, że faktycznie pełniła ona funkcję soteriologiczną. W doświadczeniu tym bowiem, podmiot przeżywa swoje istnienie nie jako żywot śmiertelnika w świecie śmiertelników, lecz jako „jedność” z wieczną (a więc i nieśmiertelną), archeiczną podstawą rzeczywistości doczesnej. Jeżeliby zatem uczynić filozofię drogą przygotowującą człowieka do takiego przeżycia, bądź też – odwrotnie – sposobem pogłębienia, utrwalenia go, umocnienia jego oddziaływania na jego życie, wówczas filozofia rzeczywiście pełniłaby funkcję soteriologiczną i można byłoby ją nazwać „drogą do nieśmiertelności”. Należy jednak zaznaczyć, że choć doświadczenia mistyczne mogą stanowić ważny element na typowej dla archeików drodze soteriologicznej przemiany podmiotu, to z pewnością nie jedyny. Absurdalne byłoby stwierdzenie, że doświadczenie mistyczne tłumaczy wszystkie zawiłości filozofii soteriologicznie zorientowanych archeików. Tym, między innymi, różni się rola przeżyć mistycznych w filozofii archeików, od tej znanej z opowieści o szamanach i innych nadzwyczajnych „świętych mężach”. Przede wszystkim, nie samo doświadczenie mistyczne jest tutaj

głównym celem działalności filozoficznej, ale soteriologiczna przemiana podmiotu za jego pomocą. Temu samemu celowi służy zresztą także filozoficzna działalność związana z doświadczeniem potocznym.

3. Dwojaki sposób doświadczania rzeczywistości w archeicznej drodze do nieśmiertelności

Możliwość dwojakiego sposobu doświadczania rzeczywistości będzie miała istotne znaczenie dla archeicznej drogi do nieśmiertelności. Na tej podstawie będzie można zbudować doktrynę filozoficzną, w której człowiek stoi pomiędzy światem doczesnym a światem archeicznej wieczności i może uczestniczyć w jednym bądź drugim. Owe „sposoby doświadczania rzeczywistości” staną się również obiektem swego rodzaju „ascezy filozoficznej” („ćwiczeń duchowych”), za pomocą której filozofowie będą starali się dokonać „odwrócenia naturalnej postawy człowieka”, który instynktownie umieszcza swoje „ja” w świecie śmiertelników. Ażeby ukazać soteriologiczny sens możliwości dwojakiego sposobu doświadczania rzeczywistości w pełni, należałoby przedstawić je w perspektywie ćwiczeń duchowych, które miały na celu duchową przemianę człowieka. Najpierw jednak musimy przedstawić doktrynalny aspekt archeicznej drogi do nieśmiertelności oraz problem „życia filozoficznego”.

3. Doktrynalny aspekt archeicznej drogi do nieśmiertelności i jego soteriologiczny sens

Charakterystyka opisu

W poprzednim rozdziale wskazałem na obecność dwojakiego sposobu doświadczania rzeczywistości w tle działalności filozoficznej Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa. Przyznałem zarazem, że od owych poziomów doświadczenia zakładanych przez archeików (mistyczne, potoczne) należy odróżnić porządek ich dyskursywnej interpretacji, który – jako dzieło – stanowi filozoficzną doktrynę. Czy zatem pojęcie „doktrynalnego aspektu" archeicznej drogi do nieśmiertelności powinniśmy rozumieć w sensie jakiegoś spekulatywnego systemu twierdzeń filozoficznych?

Podobny problem wystąpił w rozdziale poświęconym religijności związanej z misteriami greckimi. Zaznaczyłem wówczas, że błędem jest poszukiwanie jakiegoś kompletnego systemu religijnego zbudowanego wokół misteriów greckich – takiego być nie mogło choćby z powodu szczególnego charakteru wierzeń z nimi wiązanych i różnych uwarunkowań historycznych. Można jednak, w pewnym sensie, dostrzec jedność doktrynalną misteriów greckich, jeżeli będziemy rozumieli przez to, nie „literalny sens" mitów czy obrzędów religijnych połączonych z nimi, ale pewne tendencje w zakresie diagnozy miejsca człowieka w świecie i celu jego egzystencji, które się z tym wiążą. W ten sposób ujęty fenomen misteriów greckich oznacza pewną postawę duchową, którą nazwałem „religijnością misteryjną"[445].

Skoro archeiczna droga do nieśmiertelności ma być filozoficzną wersją fenomenu religijności misteryjnej[446], to – analogicznie – nie należy oczekiwać, że jej doktrynalny aspekt mógłby być kompletnym systemem, który w kategoriach naukowej jednoznaczności opisywałby soteriologiczną drogę człowieka. Archeiczna droga do nieśmiertelności to przecież nie „kamień filozoficzny" ukryty w tekstach, którego odnalezienie „automatycznie" zapewniałoby czytelnikowi nieśmiertelność.

[445] Zob. szerzej: paragraf *Czym jest religijność misteryjna?*

[446] Zob. szerzej: paragraf *Archeiczna droga do nieśmiertelności – filozoficzny wyraz religijności misteryjnej*.

Jej „doktrynalnego aspektu" nie należy szukać wyłącznie w konkretnych twierdzeniach filozoficznych, ale w ścisłym powiązaniu z psychologiczno-pedagogicznymi konsekwencjami, do których prowadzić mogą owe twierdzenia o ile, w jakiś sposób, obejmie się nimi całość egzystencji filozofującego.

Jak jednak wyśledzić ów związek doktryny filozoficznej z jej psychologiczno-pedagogicznymi konsekwencjami? Odpowiedzieć na to pytanie nie jest łatwo przyglądając się tylko fragmentom tekstów zebranym przez Dielsa. Z pewnością konieczne będzie przekroczenie czysto doktrynalnego sensu wypowiedzi archeików i poszukiwanie ich znaczenia w doświadczeniu, w przeżywaniu swego istnienia w świecie. Dlatego też, z założenia, interpretując teksty źródłowe dotyczące doktryny filozoficznej Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa, nie możemy trzymać się czysto spekulatywnego znaczenia twierdzeń. Musimy jakoś powiązać doktrynalny sens poglądów ze sposobem doświadczania rzeczywistości, który implikuje i z jego egzystencjalnymi konsekwencjami[447].

Proponuję, aby „doktrynalny aspekt archeicznej drogi do nieśmiertelności" rozumieć jako kompleks nie zawsze wprost wypowiedzianych dogmatów, które składają się na specyficzny sposób umiejscowienia podmiotu filozofującego w świecie – podobny do tego, który przedstawiłem w pierwszej części książki w związku z religijnością misteryjną. W ten sposób – w połączeniu z pewnego rodzaju „ćwiczeniami duchowymi"[448] – można byłoby potraktować doktrynę jako „narzędzie przemiany filozofującego", która zbliża go ku egzystencji ponaddoczesnej. Inaczej mówiąc, ci, którzy przypisywali swej filozofii moc soteriologiczną, faktycznie mogli traktować ją jako drogę do nieśmiertelności, między innymi, właśnie dzięki specyficznemu pojmowaniu świata, doczesności, nieśmiertelności, podmiotu oraz relacji wiążących powyższe. W centrum naszych zainteresowań będzie więc teraz przede wszystkim to, co łączy wspomnianych filozofów w sposobie umiejscawiania podmiotu w świecie i co zarazem sprawia, że filozofię swą mogli traktować w sensie soteriologicznym[449].

---

[447] Gajda-Krynicka w *Filozofii przedplatońskiej* słusznie zauważa, że nasza interpretacja greckiej myśli religijnej z założenia musi być ułomna, skoro nie mamy dostępu do egzystencjalnego aspektu religijności Greków, a tylko jej postaci zobiektywizowanej w tekście. Por. Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 35-36. Czy jednak tym samym nie powinniśmy przyjąć, że nasza interpretacja religijnych aspektów tekstów wczesnogreckich z założenia jest „zbyt mało egzystencjalna"? Czy nie powinniśmy z założenia podwoić wysiłków, żeby szukać wytłumaczenia tych tekstów w kontekście doświadczenia religijnego, a nie tylko w kontekście słów i doktryny? Gdy tak postąpujemy oczywiście narażamy się na ryzyko popełnienia błędów, ale gdy tego nie uczynimy błąd popełniamy już w punkcie wyjścia.

[448] „Ćwiczenia duchowe" rozumiem tutaj w sensie zbliżonym do tego, jaki przypisuje temu zagadnieniu Pierre Hadot. Kwestię tę przedstawię szerzej w rozdziale czwartym drugiej części tej książki.

[449] Z konieczności najmniej uwagi poświęcę tutaj Pitagorasowi, bowiem doktrynalny aspekt nauki samego mędrca z Samos jest czymś najtrudniejszym do zrekonstruowania – tak mało posiadamy

3.1 Archeiczna struktura rzeczywistości: Dwa wymiary egzystencji wiecznego życia bytu kosmicznego

W pierwszej części niniejszej książki wskazywałem, że doktryna archeicznej struktury rzeczywistości nie była w pełni oryginalnym dziełem filozofów. Być może już w neolitycznym doświadczeniu religijnym obecne były zalążki obrazu świata, który – sformułowany filozoficznie – przypomina koncepcje archeików. Przyglądając się bowiem sakralnej koncepcji czasu i przestrzeni, z jakimi wiązała się „rewolucja neolityczna", nietrudno zauważyć podobieństwo pomiędzy zakładanym przez nie obrazem świata a koncepcją boskiego *physis-arche* przenikającego świat doczesny jako nadająca mu byt podstawa[450]. Ów „prehistoryczny obraz świata" niewątpliwie ewoluował, ale jego główne założenia pozostały w zasadzie takie same także w czasach działalności archeików.

Domyślać się możemy, że w potocznej świadomości Greków epoki archaicznej *polis* istniał jeden ożywiony świat, boski jako całość. Został on podzielony przez Zeusa na dwie sfery egzystencji, z których jedną przypisano nieśmiertelnym bogom, drugą zaś związano z życiem doczesnym – żywiołem śmiertelników. Obraz taki stanowił „archeiczny konglomerat" odziedziczony po tradycyjnych wierzeniach, które mają korzenie prehistoryczne. Ludzką sferę istnienia postrzegano jako, by tak powiedzieć, zawężoną czasowo i przestrzennie. Moc istnienia człowieka ograniczona była ciałem i związanymi z nim stygmatami jego śmiertelnej natury, zmęczeniem, chorobą i zgonem. Boską sferę istnienia wyobrażano zaś sobie jako, przede wszystkim, „ponadludzką". Cechy przypisywane bogom przez Greków były, w dużej mierze, zaprzeczaniem czasowo-przestrzennym ograniczeniom typowym dla życia ludzkiego[451]. Wszystko to oczywiście wyrażane było za pomocą symbolicznych narracji mitologicznych. Za pomocą innego języka te same cechy presokratycy przypisali *physis-arche* – boskiemu podłożu świata doczesnego. Można zatem powiedzieć, że systemy filozoficzne archeików powstały w wyniku interpretacji tradycji na sposób filozoficzny, bo tak właśnie należy rozumieć

wiarygodnych danych na ten temat. Niektórzy wręcz zaprzeczają, żeby istniała jakaś spójna nauka doktrynalna przekazywana przez Pitagorasa, sugerując, że były to raczej religijno-mądrościowe wskazówki, jak należy żyć. Takie stanowisko wydaje się nieuzasadnione, niemniej jednak rzadko kto w ogóle podejmuje się rekonstrukcji doktryny samego Pitagorasa.

[450] Por. przypis 117.

[451] Można tu wymienić między innymi: nieśmiertelną moc istnienia, nadludzką siłę i mądrość, nieprzemijalne piękno, wieczną młodość, możliwość przybrania dowolnej postaci cielesnej, nadzwyczaj szybkie poruszanie się w czasie i przestrzeni itp.

poszukiwanie możliwie adekwatnego określenia stosunku boskiej sfery bytu (*physis-arche*) do świata, który znamy z doświadczenia potocznego[452].

Spróbujmy odtworzyć teraz główne reguły rządzące opisem archeicznej struktury rzeczywistości na podstawie rekonstruowanego w pierwszej części książki prearcheicznego obrazu świata. Przypomnijmy, że zakładał on, iż świat jest kosmosem – żywym, uporządkowanym, boskim organizmem, którego egzystencja przejawia się dwojako, „świat nieśmiertelnych bogów" oraz „świat istot doczesnych". Zależności pomiędzy obydwiema sferami można uważać za podobne do tych, które filozofowie presokratejscy określili jako stosunek archeicznego tworzywa do doczesnych form jego przejawiania się[453]. W takim paradygmacie można mówić o trzech podstawowych sposobach opisu archeicznie postrzeganej rzeczywistości:

1. z punktu widzenia dwóch typów egzystencji połączonych w jedną kosmiczną całość[454];
2. z punktu widzenia wiecznej egzystencji *arche*[455];
3. z punktu widzenia egzystencji istot śmiertelnych[456].

Możliwość wszystkich trzech sposobów ujmowania rzeczywistości zakłada jej archeiczny obraz. Właśnie to łączy różne przecież filozoficznie doktryny Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa. Niewątpliwie, u każdego z tych filozofów, owe sposoby ujmowania rzeczywistości występują w odmiennej konfiguracji i w różnym nasyceniu, w odmienny sposób są też wartościowane. Tworzą też różne koncepcje rzeczywistości, które mają jednak wspólny mianownik – są to koncepcje archeiczne[457].

---

[452] W ten sposób został zaadoptowany i wyrażony filozoficznie przez presokratyków prehistoryczny, mitologicznie wyrażany obraz świata. Był to krok w kierunku racjonalizmu, a w sensie lingwistycznym być może i rewolucja. Warto jednak powtórzyć, że choć wiązała się z tym krytyka pewnych form religijnych była to krytyka reformatorska, a nie antyreligijna. Zob. szerzej: paragraf *Mit, religia grecka a początek filozofii*.

[453] Por. s. 52 niniejszej książki.

[454] Chodzi o sposób opisu, uwzględniający zarówno archeiczny jak i doczesny aspekt kosmicznej egzystencji, co nazwać można „opisem kosmologicznym".

[455] Mam tutaj na myśli opis rzeczywistości, w którym mówi się o tym, jak prezentuje się kosmos gdy „patrzy na niego" samo *arche*. Można to również nazwać „opisem ontologicznym".

[456] Chodzi o opis tego, jak przedstawia się kosmos, gdy patrzy się na niego z czysto doczesnego punktu widzenia, gdy bierzemy pod uwagę wyłącznie sferę *praksis*.

[457] Te trzy sposoby obrazowania świata zostały tutaj „wyabstrachowane" w wyniku hermeneutycznej analizy archaicznych form religijności – historycznego kontekstu archeicznej doktryny rzeczywistości. W konkretnych wypowiedziach archeików, wszystkie trzy sposoby opisu występują najczęściej obok siebie (bez wyróżnienia), czasem mieszają się, niekiedy któryś z nich obecny jest *implicite*. W taki sposób uporządkowany sposób przedstawienia filozoficznej doktryny archeików jest tutaj jednak konieczny ze względu na cel niniejszego rozdziału, którym jest poszukiwanie związku filozoficznej doktryny archeików z jej soteriologiczną funkcją.

3.1.1 Opis kosmologiczny – dynamiczna kosmiczna całość egzystencji doczesnej i nieśmiertelnej

Najbardziej oczywisty sposób opisu archeicznej koncepcji rzeczywistości to ten, w którym traktuje się ją jako dynamiczną kosmiczną całość składającą się z boskiej i ludzkiej sfery egzystencji. Model taki obowiązywał zarówno w publicznej religijności *polis*, jak i w duchowości misteryjnej. Różnica tkwiła przede wszystkim w podkreślaniu nieprzekraczalnego dystansu pomiędzy tymi sferami bądź intencji jego niwelowania. Kult publiczny – jeżeli można się tak wyrazić – „stał na straży granicy pomiędzy światem boskim i ludzkim", nikomu nie pozwalając zapomnieć o porządku boskim, ale jednocześnie wszelką próbę unifikacji postrzegając jako zagrożenie dla porządku ustanowionego przez Zeusa. Celem religijności misteryjnej było zaś „przerzucenie mostu nad przepaścią" pomiędzy egzystencją ludzką a boską. Teologicznym uzasadnieniem takiej możliwości była postać orfickiego Dionizosa-Zagreusa, którego cząstkę posiadać miał w sobie każdy człowiek[458]. Archetypowym wzorcem do naśladowania na drodze orfickiej apoteozy były półboskie postacie „mistrzów duchowych" (*jatromantów*), z samym Orfeuszem na czele[459].

W archeicznej drodze do nieśmiertelności kosmologiczne przedstawienie rzeczywistości podobne jest raczej do orfickiej idei dynamicznej, boskiej, jedno-wielości kosmicznej, niż do podkreślającej stałą odległość pomiędzy ludźmi a bogami religijności *polis*. **Opis rzeczywistości z punktu widzenia kosmicznej całości, będzie w archeicznej drodze do nieśmiertelności, „opisem unifikującym", sprowadzającym „rzeczywistość ziemską" do elementu „dziania się" świata boskiego.** W ten sposób autonomiczność świata doczesnego zostaje podważona, a „doczesna tożsamość człowieka" umniejszona do epizodu w dziejach boskości, co ułatwia podmiotowi „oderwanie się od doczesności" i skierowanie swej uwagi ku światu boskiemu (podobnie jak w orfickiej drodze apoteozy).

Pitagoras

Nie sposób zrekonstruować dokładnie kosmologicznej doktryny Pitagorasa z powodów, o których już wspominałem[460]. Nie ulega jednak wątpliwości, że w pitagorejskiej doktrynie koła wcieleń (μετεμψύχωσις) wielość doczesnych żywotów zostaje sprowadzona do dziejów jednego *daimona*, które są zresztą historią jego wyzwolenia z doczesności. Dla tych, którzy wyznają doktrynę koła żywotów, a do

[458] Zob. szerzej: paragraf *Doktryna orficka jako mit zbawienia człowieka i kosmosu*.
[459] Zob. paragraf *W stronę „boskich mężów": od ἡμίθεοι do ἰατρομάντεις*.
[460] Por. poprzedni rozdział, paragraf poświęcony Pitagorasowi.

nich na pewno należeli Pitagoras i Empedokles, sens egzystencji doczesnej można odczytać tylko w kontekście dziejów boskiej sfery bytu[461]. Dotyczy to zresztą nie tylko archeików wyznających doktrynę metempsychozy. Jeżeli w archeicznym opisie kosmologicznym mówi się o świecie doczesnym poprzez rekonstrukcję „ewolucji pierwotnego, boskiego tworzywa", to warto podkreślić, że świat doczesny cały czas posiada boską, archeiczną podstawę rzeczywistości z której wyewoluował, i której historia stanowi – by tak powiedzieć – „kurtynę dziejów" rzeczywistości doczesnej. Historia świata doczesnego, w tej perspektywie, jest więc zrozumiała tylko w kontekście „dziejów boskiego tworzywa kosmosu". Innymi słowy, prawda o rzeczywistości doczesnej tkwi poza światem doczesnym – w archeicznej sferze bytu. Tam zresztą bije nieśmiertelne źródło życia, które w „ziemskim żywocie" przejawia się jako doczesne. **Kosmologiczny opis rzeczywistości w archeicznej drodze do nieśmiertelności zawsze będzie odsyłał człowieka, który chce zrozumieć własną egzystencję do świata boskiego *arche*. Jest on bowiem ekspresją tego świata, w nim może odnaleźć prawdę o istocie i celu swej egzystencji.** To, co wiemy o nauczaniu pitagorejczyków na ten temat, pozwala przypisać powyższy wzór samemu Pitagorasowi[462].

---

[461] To, że Empedokles wyznawał doktrynę metempsychozy w zasadzie nie podlega dyskusji. Nie powinno być również wątpliwości co do tego, czy Pitagoras był zwolennikiem takiej doktryny. Pomijając nawet fakt, iż tradycja starożytna taką koncepcję przypisywała mu dość jednoznacznie (włącznie ze zdolnością przypominania sobie poprzednich wcieleń), to także wspomniana już wypowiedź Ksenofanesa (B 7) doktrynę taką zakłada. Jego żart ma sens wtedy tylko, jeżeli wymierzony jest w wyznawcę doktryny metempsychozy. Por. Jonathan Barnes, *The Presocratic philosophers,* vol I: Thales to Zeno, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, s. 104. Por. także: Anna Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce*, dz. cyt., s. 103-113. Thomas McEvilley rozważa możliwość przypisania pewnej odmiany koncepcji reinkarnacji również Heraklitowi i Parmenidesowi. Por. Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought...*, dz. cyt., s. 110-111. Interpretacja taka wydaje się jednak kontrowersyjna nie biorę więc jej pod uwagę w toku rozważań.

[462] Alkmaion – pitagorejczyk, bądź myśliciel bliski pitagoreizmowi – mówi w sposób następujacy: *O rzeczach niewidzialnych i o rzeczach śmiertelnych pewną wiedzę mają tylko bogowie, ludzie zaś mogą tylko wnioskować*. DL VIII, 83. Jamblich twierdzi: *Wszystkie ustalenia dotyczące tego, co należy czynić i tego, czego czynić się nie powinno, sprowadzają się do właściwego stosunku do boga; a zasada i podstawa filozofii [pitagorejczyków], której podporządkowane jest całe [ich] życie, to posłuszeństwo bogu; zgoła śmiesznie bowiem postępują ludzie szukając dobra gdzie indziej, niż u bogów; (...) Skoro bowiem bóg istnieje, on jest władcą i panem wszystkiego; nie ulega więc wątpliwości, iż u pana i władcy należy szukać dobra (...).* Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, dz. cyt., s. 75-76. U Diogenesa Laertiosa o nauce Pitagorasa czytamy: *Słońce, księżyc i inne gwiazdy są bogami, bo przeważa w nich ciepło, które jest podstawą życia. Księżyc otrzymuje światło od słońca. Ludzie są spokrewnieni z bogami, ponieważ człowiek uczestniczy w cieple. Dlatego też bóg ma nad nami pieczę i opatrzność. Przeznaczenie (εἱμαρμένη) jest przyczyną organizacji wszechświata, zarówno całości, jak i części*. DL VIII, 27. Gdzie indziej: *Cnota jest harmonią, podobnie jak zdrowie, wszelkie dobro i bóg. Dlatego wszechświat oparty jest na harmonii*. DL VIII, 33. Dla pitagorejczyków wszystkie rzeczy (także kosmos jako całość), oparte są na boskim prawie miary i harmonii (rozumianym jako *arche*). Wydaje się zatem oczywiste, że w również sens przypisany egzystencji doczesnej człowieka zrozumiały jest tutaj tylko w perspektywie boskiego *arche*. Dobrym przykładem jest tutaj pitagorejska filozofia polityki: *Człowiek jest częścią państwa, a więc podlega takim samym prawom. O prawidłowości i doskonałości kosmosu decy-*

Heraklit

Heraklit miał zwyczaj opowiadania o stanach duszy w kategoriach kosmicznych żywiołów[463]. Być może uważał, że makrokosmiczny „*Logos*-Ogień" decyduje o „dzianiu się" życia bytu kosmicznego, tak samo jak *logos* duszy każdego człowieka o jego indywidualnych dziejach. Jeżeli tak, to można stąd wyciągnąć pewne konsekwencje. Jeżeli człowiek badając siebie spojrzy głębiej niż na swoje doraźne pragnienia czy indywidualne przyzwyczajenia, wydobędzie z samego siebie wiedzę, która dotyczy całego Uniwersum. I odwrotnie – przyglądając się uważnie „rzeczywistości kosmicznej" można dostrzec w niej prawdę o sobie samym. Uniwersalny rozumny ład – *Logos* – jest prawem obowiązującym wszystkie rzeczy, jednoczącym je w kosmiczny byt, którego osnową jest *arche* w swej naturze podobne do ognia[464]. Uniwersalny porządek całości, kryje się nawet pod pozorem partykularnych interesów obojętnego na *Logos* tłumu (πολλοί). Wszystko to wskazuje, że chcąc zrozumieć dzieje ludzkiej doczesności należy wpisać je w porządek egzystencji boskiego „Ognia-*Logosu*".

Parmenides

Zdaniem Dariusza Kuboka, poemat Parmenidesa zmierza w kierunku rozważań poznawczych[465]. Biorąc to pod uwagę, kosmologiczną część dzieła można potraktować ją jako opis tego, jak przedstawia się świat, jeżeli patrzeć nań oczyma śmiertelnych. Parmenides, co prawda, krytykuje ten punkt widzenia, jako „mniemania" tylko (βροτῶν δόξας), ale „wykład bogini" obejmuje także i taki opis rzeczywistości. Można więc doszukiwać się właśnie tutaj Parmenidesowej wersji filozoficznego ujęcia archeicznego obrazu rzeczywistości z punktu widzenia dynamicznej całości kosmicznego bytu[466].

---

duje miara i harmonia, pojmowana matematycznie: byty, z których składa się kosmos, pozostają wobec siebie w określonym stosunku harmonii, przejawiającej się przede wszystkim w określonej mierze powstawania i ginięcia, jak też i w podporządkowaniu części składowych całości kosmosu. W państwie zatem jego części – obywatele – muszą się podporządkować całości. Tak, jak kosmosem rządzi prawo natury w postaci liczby i harmonii, tak państwem rządzi prawo – stąd wynika konieczność przestrzegania praw, bez nich bowiem nie może istnieć harmonia. Janina Gajda, *Pitagorejczycy*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 88.

[463] Zob. szerzej w następnym podrozdziale.

[464] Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 114-115.

[465] Por. Dariusz Kubok, *Prawda i mniemania...*, dz. cyt., s. 442-447.

[466] W tej kwestii przyznaję słuszność autorom *Filozofii przedsokratejskiej*. W drugiej części Parmenides stara się przedstawić jak wygląda świat jeżeli patrzeć na niego oczami śmiertelnych i jest to jego własna wizja kosmologiczna. Por. Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 254-256. Por. także: Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 163.

Świat składa się z dwóch boskich zasad-*archai*: Ognia (πῦρ) i Ziemi (γῆ). Ten pierwszy jest czynnikiem sprawczym i przejawia się w rzeczach również jako światło, dzień, ciepło, lekkość. Ziemia z kolei jest elementem biernym i przyporządkować jej można ciemność, noc, chłód, poczucie ciężkości i gęstości[467]. O losach „poszczególnych bytów” utworzonych z tych zasad, a więc i wszystkich śmiertelników decyduje konieczność – bogini, która wszystkim zarządza:

> Węższe pierścienie wypełnia czysty ogień,
> Kolejne kręgi noc, a dalej bije część płomienia
> W ich środku jest bogini, która wszystkim rządzi:
> okropnymi narodzinami i łączeniem,
> popycha żeńskie, by łączyło się z męskim i odwrotnie,
> męskie do żeńskiego[468].

W ten sposób opisywany porządek rzeczywistości pozwala Parmenidesowi tłumaczyć wszystkie zjawiska związane ze światem doczesnym, i, jak się wydaje, była to nauka ceniona w starożytności[469]. Zauważmy tutaj jednak przede wszystkim fakt utożsamienia boskości z zasadami kosmicznymi, które decydują o obliczu świata doczesnego. Egzystencja doczesna została wpisana w koło dziejów bytu kosmicznego, a zatem ludzkie spojrzenie zostało tu, częściowo przynajmniej, skierowane poza świat doczesny.

Opis kosmologiczny, co należy podkreślić, nie jest u Parmenidesa drogą zalecaną tym, którzy chcieliby zdążać w kierunku prawdy absolutnej. Co najwyżej, może być ową „trzecią drogą Parmenidesa”, sugerowaną przez niektórych badaczy – ścieżką tych, którzy w swym oglądzie rzeczywistości wykroczyli już poza czysto doczesny punkt widzenia, ale nie trafili jeszcze ku archeicznej prawdzie bytu, „zatrzymali się pośrodku drogi”[470]. Niezależnie jednak od tego, czy rzeczywiście Par-

---

[467] Por. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 124-128.

[468] αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο, / αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα· / ἐν δὲ μέσωι τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι· / πάντα γὰρ <ἣ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει / [5] πέμπουσ᾽ ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ᾽ ἐναντίον αὖτις / ἄρσεν θηλυτέρωι. DK 28 B 12, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. tłumaczenie: tenże, *Poemat Parmenidesa. Fragmenty B 9-B 17, B 19*, dz. cyt., s. 123. Por. także: Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 258.

[469] Por. DK 28 A 51, A 52, A 53.

[470] Por. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 107. Zwolennikami istnienia „trzeciej drogi” w poemacie Parmenidesa są również: Francis M. Cornford (*Parmenides' Two Ways*, „The Classical Quarterly”, Vol. 27, No. 2. (1933), s 97-111.), Werner Jaeger (*Teologia...*, dz. cyt., s. 162-163), Giovanni Reale (*Historia filozofii starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 139-150), a także autorzy podręcznika *Filozofia przedsokratejska* (tamże, s. 248). Niektórzy badacze jednak odrzucają koncepcję „trzeciej drogi” Parmenidesa. Por. Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 213; Marian Wesoły, *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2001 nr 2, s. 61; Dariusz Kubok, *Prawda i mniemania...*, dz. cyt., s. 193.

menides postrzegał opis kosmologiczny jako trzecią drogę – pośrednią pomiędzy absolutną ignorancją niezainteresowanych porządkiem eschatologicznym a absolutną prawdą objawioną Parmenidesowi przez bogini – faktycznie jest to typ archeicznego opisu rzeczywistości, który nazwać możemy pośrednim, tj. takim, który uwzględnia zarówno spojrzenie na rzeczywistość od strony egzystencji człowieka, jak i od strony uniwersalnych, kosmicznych, boskich zasad *archai*.

Empedokles

W doktrynie Empedoklesa wszystkie trzy „typy" opisów archeicznej struktury rzeczywistości współistnieją nieomal równocześnie. Zwróćmy jednak teraz uwagę wyłącznie na „opis kosmologiczny", za pomocą którego wpisuje się egzystencję człowieka w dzieje bytu kosmicznego. Opis taki zakłada doktryna metempsychozy, na której opiera się poemat Καθαρμοί. Przyjrzyjmy się wszakże i drugiemu dziełu filozofa z Akragas. W Περὶ φύσεως Empedokles podkreśla, że można mówić o dwojakich narodzinach i dwojakiej śmierci rzeczy. Jedne narodziny rzeczy należących do świata doczesnego następują wtedy, gdy z doskonałej kulistej jedności (Σφαῖρος) korzenie wszechrzeczy (ῥιζώματα) wyodrębniają się siłą nienawiści (Νεῖκος). Gdy jednak siła nienawiści zaczyna dominować, świat doczesny ginie rozpadając się na cztery, całkowicie odrębne od siebie *archai*. Następnie mają miejsce ponowne narodziny świata doczesnego, albowiem korzenie wszechrzeczy zdążają ku sobie siłą miłości (Φιλία), przy okazji niejako, tworząc doczesny świat rzeczy jednostkowych – częściowo wymieszane *archai*. Jest to jednak znowu tylko etap jednoczenia się *archai*, które ostatecznie znów staną się czwór-jednością Σφαῖρος, co dla świata doczesnego równa się jego zagładzie. Jednocześnie zaś Empedokles podkreśla, że świat opisywany jako powstawanie i ginięcie rzeczy ostatecznie jest względnym sposobem jego postrzegania, gdyż absolutną prawdą jest to, że śmierć i narodziny nie istnieją – jest tylko niekończący się proces mieszania się *archai* (μίξις)[471].

Rzeczywistość, z punktu widzenia opisu kosmologicznego jest zatem u Empedoklesa procesem mieszania się czterech korzeni *archai* pod wpływem kosmogonicznych sił miłości i nienawiści. Pełne uświadomienie sobie tego procesu dać może człowiekowi wiedzę o cudownych wręcz, boskich możliwościach, jak zapewnia filozof swojego ucznia Pauzaniasza[472]. W kontekście tematu niniejszej

---

[471] Por. DK 31 B 8, B 9, B 11, B 12, B 17, B 21, B 26, B 27, B 27a, B 28, B 28, B 29, B 30, B 31.

[472] Być może Empedokles uważał, że w pewnym zakresie można tym procesem manipulować. Zob. Peter Kingsley, *Ancient Philosophy...*, dz. cyt., s. 217-232. Nie jest to jednak najistotniejsze w kontekście rozważań nad archeiczną drogą do nieśmiertelności. Opisy cudownych zdolności tego typu znane są choćby w indyjskiej jodze. Nie są one jednak zazwyczaj głównym celem drogi wyzwolenia z doczesności, a raczej możliwymi „skutkami ubocznymi" czy też „dodatkowymi umiejętnościami". Mogą przyciągać uwagę jedynie niedojrzałych, niegotowych do ujrzenia celu samego

książki najistotniejszy jest jednak fakt sprowadzenia dziejów ludzkiej doczesności do elementu w historii ewolucji boskich *archai*[473].

3.1.2 Rzeczywistość oglądana z punktu widzenia boskich *archai*

Rzeczywistość można starać się opisać także z czysto archeicznego punktu widzenia. Istnienie *arche-physis* – boskiej podstawy rzeczywistości doczesnej jest wieczne. Choć może przejawiać się w różnych formach, samo w sobie nie doznaje żadnych zmian. Natomiast wszystko to, co śmiertelni opisują jako rzeczywistość, zmienia się nieustannie – „staje się", nie „jest". Nie sposób więc porównywać wiecznego istnienia bytu archeicznego z egzystencją bytów doczesnych. Z punktu widzenia boskich *archai* nie istnieje nic poza nimi, a świat istot doczesnych tylko „wydaje się" istnieć.

Tego typu opis rzeczywistości sugeruje filozofującemu, że ten boski, archeiczny wymiar istnienia jest już tutaj, teraz, w nim i obok niego. I tylko on jest, zaś wszystko inne wydaje się tylko być. Sam termin „śmierć" (θάνατος), który wywołuje lęk w sercach ludzkich, jest „pustym słowem". Z czysto archeicznego punktu widzenia nie ma on żadnego realnego desygnatu, jest raczej terminem na określenie czegoś czego nie rozumiemy, „nazwaniem nienazywalnego"[474]. Tutaj już cała uwaga filozofującego skierowana zostaje na wiecznie istniejące *arche*, zaś świat doczesny staje się domeną mniemań, złudzeń, pozorów.

Pitagoras

Trudno powiedzieć jak opisywał Pitagoras rzeczywistość z czysto archeicznego punktu widzenia z przyczyn, o których mówiłem wcześniej[475]. Wypada tylko domyślać się niejakiego podobieństwa do orfickiej idei świata-wizerunku Dionizosa, który patrząc na kosmos widzi sam siebie[476]. W przytaczanej anegdocie Ksenofanesa nie jest to jednak absolutna jedność, ale „duchowe pokrewieństwo", które

---

w sobie (wyzwolenia od doczesności). Por. Mircea Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, dz. cyt., s. 100-106. Możliwe więc, że Empedokles zachęcał w ten sposób swego ucznia Pauzaniasza do przyswajania jego nauki wiedząc jednocześnie, że „cudowne możliwości" są tylko „etapem" na drodze do wyzwolenia (podobnie jak w indyjskiej jodze).

[473] Por. DK 31 B 8, B 9.

[474] Z empirycznego punktu widzenia pogląd taki wydaje się absurdalny, wszak widzimy, że wszystkie byty egzystujące w strumieniu czasu powstają i giną. Severino, nawiązując do Parmenidesa, tłumaczy, że byty (jak np. „to drzewo"), nie tyle „są" w czasie, co „ukazują się" w czasie. Istnieją natomiast od zawsze i na zawsze w obrębie wiecznej całości bytu, która je obejmuje. Jeżeli tak postawimy sprawę, możemy powiedzieć, że śmierć faktycznie nieistnieje. Por. Emanuele Severino, *Powrót do Parmenidesa*, tłum. Mikołaj Sokołowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 81.

[475] Zob. poprzedni rozdział, paragraf poświęcony Pitagorasowi.

[476] Por. przypis 286.

można by tutaj widzieć jako „osłabioną jedność”. Cornford uważa, że doświadczenie religijne, które stało u źródeł systemu Pitagorasa, zawierało w sobie zarówno aksjomat dualizmu, jak i monizmu, zaś w treść nauki starej szkoły pitagorejczyków, nie wykluczała obydwu typów interpretacji[477]. Jeżeli było tak rzeczywiście, to ów monistyczny obraz rzeczywistości wiązać należy właśnie z tym, jak na świat patrzy Dionizos-Zagreus – „archeiczna część rzeczywistości”.

Heraklit

O rzeczywistości postrzeganej z czysto archeicznego punktu widzenia mówi Heraklit głównie na sposób apofatyczny – identyfikując rzeczywistość „Jednego-Ognia-*Logosu*” z czymś, co w żaden sposób nie da się ująć z punktu widzenia śmiertelników.

> Jedno, mądre. Jedynie imieniem Zeusa chce i nie chce być nazwane[478].

Fragment ten można rozumieć w tym sensie, że owo „Jedno”, które odkrywamy słuchając „mowy *Logosu*” odnosi się jakoś do tego, co ludzie kojarzą z olimpijskim władcą bogów, albo ze znanym z papirusu z Derveni orfickim „Zeusem-Wszechwszystkim”[479]. Mimo to, żadne ludzkie określenia nie mogą owego Ἕν opisać adekwatnie. Nawet imię Zeusa nie może być tutaj w pełni odpowiednie. Ostatecznie, ludzkie opinie o boskości nie wykraczają poza ułomne „wyobrażenia śmiertelników”[480]. Z archeicznego punktu widzenia rzeczywistość faktycznie musi prezentować się zupełnie inaczej. Zawieszony zostaje ludzki osąd – wszelkie rzeczy postrzegane jako odrębne i sprzeczne zdają się być fragmentem jakiegoś totalnego porządku, w którym sprzeczne zgadzają się ze sobą[481]. Najbardziej dobitnym podkreśleniem tego jest całkowite zaprzeczenie typowej dla ludzi oceny zdarzeń zachodzących w świecie:

---

[477] Por. Francis M. Cornford, *Mistycyzm i nauka...*, dz. cyt., s. 44-46.

[478] ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. DK 22 B 32, tłum. Kazimierz Mrówka.

[479] Por. przypis 279.

[480] Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 122-123.

[481] Heraklit mówi: *Nie pojmują, jak spierające się ze sobą się zgadza. Harmonia zwrotna, tak jak łuku i liry*. (οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.) DK 22 B 51, tłum. Kazimierz Mrówka. Nie chodzi zatem o zwykłe, „matematyczne” przeciwstawienie jedności „Ognia-*Arche*-*Logosu*” wielości bytów świata doczesnego. Przybysławski uważa, że najbardziej adekwatne w tym kontekście jest pojęcie *coincidentia oppositorum* (współwystępowanie przeciwieństw), ale Heraklit chyba i takie określenie uznałby za „zbyt ludzkie”, „zbyt ograniczające” prawdę jaką mają wyrażać. Por. Artur Przybysławski, *Coincidentia oppositorum*, dz. cyt., s. 8-12.

> Dla Boga wszystkie rzeczy są piękne i dobre, i sprawiedliwe, lecz ludzie jedne uznali za niesprawiedliwe, inne zaś za sprawiedliwe[482].

Heraklit zdaje sobie sprawę, że samo *arche* i archeiczny sposób patrzenia na rzeczywistość można jedynie przybliżać naprowadzając na znaki, w których się odsłania, ale nie można go adekwatnie oddać słowami[483]. Dlatego też, ostatecznie, nawet nie jego – Heraklita – powinni słuchać ludzie, ale „mowy *Logosu*", na której znaki filozof chce ich naprowadzić[484]. Heraklit charakteryzuje zatem archeiczny punkt widzenia rzeczywistości jako będący ponad tym wszystkim, co ludzie mogą sobie wyobrazić. Jedno wydaje się pewne, z punktu widzenia bycia archeicznym „Jednym-Ogniem-*Logosem*" doświadcza się rzeczywistości zupełnie inaczej niż wtedy, gdy patrzy się na nią oczyma śmiertelników i żadne z ich wyobrażeń nie są w stanie oddać czym jest ów tajemniczy „ogląd". Dopiero faktyczna przemiana podmiotu – „przebudzenie" w sobie cząstki *Logosu* – zbliża człowieka do tego archeicznego sposobu patrzenia na rzeczywistość, jaki odwiecznie jest udziałem kosmicznego „Ognia-*Logosu*".

Parmenides

Parmenides w swym poemacie akcent stawia właśnie na opis świata z archeicznego punktu widzenia, o czym mówi zresztą dość wyraźnie. Już na początku określa swą drogę filozoficzną jako *biegnącą z dala od ludzkich ścieżek* (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν). Owe „ludzkie ścieżki" wyznaczone są przez mniemania, jakimi śmiertelnicy kierują się w życiu (βροτῶν δόξας). Polegają one na tym, że „to, co jest" przedstawia im się jako wielość bytów, podlegających powstawaniu i ginięciu, co ostatecznie zakłada istnienie bytu i niebytu jako dwóch przeciwstawnych sobie zasad. Opis „drogi prawdy" (ὁδός), jaki otrzymuje filozof w objawieniu bogini, przeciwstawia się takiemu obrazowi rzeczywistości. Nawet ci, którzy starają się widzieć świat doczesny jako owoc działalności boskich sił (*arche*) nadal popełniają ten sam błąd. Kto bowiem chce w ten sposób poznać prawdę w jej wymiarze absolutnym, słusznie próbuje „wyjść poza światopogląd śmiertelników", ale robi to w sposób niewłaściwy, gdyż w istocie nie porzuca punktu widzenia śmiertelnika, którego dogmatem jest „stawanie się" zakładane do-

[482] τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια. DK 22 B 102, tłum. Kazimierz Mrówka. W komentarzu tłumacz stwierdza: *Dla kosmicznego Boga życie i śmierć są tym samym. Bóg nie wartościuje. Jego oko, by tak rzec, spogląda na wszystko z jednakową afirmacją.* Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 285.

[483] *Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani nie mówi, ani nie ukrywa, tylko daje znak* (ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει). DK 22 B 93, tłum. Kazimierz Mrówka.

[484] Zob. w części drugiej, w rozdziale drugim paragraf poświęcony Heraklitowi.

świadczeniem zmysłowo-intelektualnym. Kosmolog nadal stawia swój doczesny byt w centrum, choć twierdzi, że w pełni obiektywnie obejmuje swym wzrokiem całość rzeczywistości. Jego intencją jest bowiem wytłumaczenie tego, jak świat stał się taki, jakim obecnie go widzi w doświadczeniu zmysłowo-intelektualnym. Kosmolog patrzy na rzeczywistość archeiczną z takiego punktu widzenia, który pogodziłby „wieczność” i „stawanie się”. Zakładając zaś „stawanie się” założyć musi zarówno istnienie bytu, jak i niebytu, co prowadzi do absurdu. Innymi słowy, należy całkowicie porzucić doczesny punkt widzenia, który zakłada „stawanie się” i spojrzeć na rzeczywistość z „czysto archeicznego punktu widzenia” – z punktu widzenia „tego, co naprawdę jest”. Obraz świata z punktu widzenia boskiej mądrości – z punktu widzenia „prawdy archeicznej”, absolutnej – wyglądać musi zupełnie inaczej, niż wówczas, gdy patrzy się nań oczyma śmiertelników. Cechy bytu, które wymienia Parmenides świadczą o tym jednoznacznie. Znaczna ich część to określenia negatywne, które mają podkreślić przeciwstawienie „Bytu” wszystkiemu, co znane ludziom ze świata doczesnego:

- niezrodzone (ἀγένητον) [DK 28 B 8.3],
- niezniszczalne (ἀνώλεθρόν) [DK 28 B 8.3],
- nieruchome (ἀτρεμὲς) [DK 28 B 8.4],
- bez końca (ἀτέλεστον) [DK 28 B 8.4],
- nigdy nie było (οὐδέ ποτ' ἦν) [DK 28 B 8.5],
- nigdy nie będzie (οὐδ' ἔσται) [DK 28 B 8.5],
- niepodzielne (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν) [DK 28 B 8.22][485].

[485] Kazimierz Mrówka wymienia tutaj jeszcze pojęcie granicy (πέρας), którą zakreśla wokół „Bytu” wszechwładna konieczność (B 8.30-31), co ściśle łączy się z tym, że Parmenides porównuje „Byt” do doskonałego kształtu kuli (B 8.42-43). Por. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 118-123. Atrybut ten skłaniał niektórych interpretatorów do twierdzenia, iż Parmenides myślał o swym „Bycie” w kategoriach materialnych. Można byłoby, w ten sposób, z miejsca postawić Parmenidesowi pytanie: „co jest w takim razie poza granicami takiej kuli?”. Najłatwiej jest przedstawić sobie „kolisty byt Parmenidesa” przestrzennie. Tym samym jednak spontanicznie wyobrażamy sobie kulę oraz otaczającą ją nieskończoną przestrzeń. Innymi słowy: zakładamy ogląd „Bytu” z zewnątrz, co sprawia, że roszczenia Parmenidesa do tego, że ów „Byt” jest całością rzeczywistości wydają się absurdalne. Por. Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 254. Wydaje się nam dzisiaj, że tylko to, co nie ma granic może być wszędzie. Jest to zatem argument za tym, żeby nie myśleć o „Bycie” Parmenidesa w kategoriach czasoprzestrzennych. Dla Parmenidesa granica otaczająca „Byt” ze wszystkich stron jest atrybutem jego doskonałości. Znaczy to tyle, że jest on „doskonale zakończony”, „kompletny”, nie dopuszcza jakiegokolwiek stawania się – jest tym, czym jest, bez jakichkolwiek zmian. W filozofii Parmenidesa stwierdzenie, że coś jest poza „Kulą Bytu” po prostu nie ma sensu. Kula odzwierciedla greckie wyobrażenie o doskonałym kształcie. Należy zatem powiedzieć, że „Parmenidesa Kula Bytu” zawsze jest taka sama w swej doskonałości, wykończona tak, że nie dopuszcza żadnego powstawania i ginięcia – z każdej strony, cała w sobie, wszędzie doskonała i jednorodna, bez początku i bez końca, zawsze wyglądająca tak samo. Por. szerzej: Jerzy Pawliszcze, *Parmenidesa kula bytu*, „Analiza i Egzystencja”, 2006 nr 4, s. 5-26.

Również pozytywne cechy parmenidejskiego „Bytu-Prawdy” w całej rozciągłości świadczą o tym, że w żaden sposób nie można utożsamić go z czymś ze świata doczesnego:

- całe jednorodne (οὐλομελές) [DK 28 B 8.4],
- teraz jest całe naraz (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν) [DK 28 B 8.5],
- jedno (ἕν) [DK 28 B 8.6],
- ciągłe (συνεχές) [DK 28 B 8.6].

Spośród wszystkich czterech interesujących nas presokratyków najsilniejszy akcent na przyjęcie archeicznego punktu widzenia w sposobie patrzenia na rzeczywistość kładł właśnie Parmenides. Świat „stawania się” zostaje tutaj „zatrzymany” – prawda „Bytu” wyklucza jego substancjalność. Można przypuszczać, że taki punkt widzenia jest dla Parmenidesa równoznaczny z całkowitym zawieszeniem punktu widzenia śmiertelnika[486]. Parmenides podsumowując swój wykład o mniemaniach śmiertelnych stwierdza:

> Na skutek mniemania rzeczy te powstały, i teraz trwają,
> lecz kiedy dojrzeją w następstwie czasu, wtedy poznają śmierć;
> im to ludzie nadali imię, które każdą znaczy[487].

Powstaje pytanie: skoro rzeczy powstały na skutek mniemania, to co będzie przyczyną ich destrukcji? W następnym wersie czytamy, że rzeczy poznają swoją śmierć wtedy, kiedy dojrzeją w następstwie czasu. Ponieważ jednak przyczyną powstania rzeczy były mniemania, to przyczyną ich destrukcji powinno być ustanie mniemań. Kiedy jednak mniemania ustaną? Kiedy ich twórca przestanie je tworzyć, kiedy mniemający zniknie. Co pozostanie, gdy rzeczy, które powstały na skutek mniemania, wraz z samym mniemającym poznają swoją śmierć? Co wówczas jest widziane? Parmenides mówi:

> nigdy nie było i nigdy nie będzie, albowiem teraz jest, całe naraz[488].

Jeżeliby człowiek faktycznie mógł spojrzeć na rzeczywistość w taki sposób, chociaż przez chwilę, to jego doczesna tożsamość, na ten moment, musiałaby

---

[486] Interpretację taką potwierdza wspiera krytyka Arystotelesa, który twierdzi, że Parmenides właśnie pod naciskiem zjawisk musiał odrzucić najbardziej radykalną postać postać monizmu i przyjąć ostatecznie istnienie dwóch zasad: Ognia i Ziemi. Por. DK 28 A 24.

[487] οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα· / τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι. DK 28 B 19, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. tłumaczenie: tenże, *Poemat Parmenidesa. Fragmenty B 9-B 17, B 19*, dz. cyt., s. 128.

[488] DK 28 B 8.5. Por. przypis 435.

umrzeć, przestać istnieć, a wraz z nią przestałby istnieć także „doczesny obraz rzeczywistości", co poniekąd byłoby „śmiercią" wszystkich rzeczy, którym ludzie nadają nazwy. Paradoksalnie więc, niedaleko już stąd do stwierdzenia Heraklita: *Śmierć jest tym, co widzimy przebudzeni; sen zaś jest tym, co widzimy śpiąc*[489].

Empedokles

O ile odnośnie Parmenidesa w zasadzie nie ma wątpliwości, gdzie używa on „czysto archeicznego" opisu rzeczywistości, to mogą one powstać odnośnie filozofa z Akragas. Kiedy Empedokles mówi o rzeczywistości z „czysto archeicznego" punktu widzenia? Jak patrzy na rzeczywistość ten, który doświadczałby jej jako bóg, którym, jak już wspomniałem, ogłosił się sam Empedokles w Καθαρμοί?

Nie może być to przywołane wcześniej „mieszanie się *archai*" (μίξις), gdyż każde z korzeni wszechrzeczy cały czas „jest sobą" i, niezależnie od momentu cyklu, nie może doznawać mieszania się. Opisem rzeczywistości z czysto archeicznego punktu widzenia mogłyby być natomiast przytaczane w poprzednim rozdziale fragmenty 133 i 134[490]. Proponuję potraktować ich treść nie jako część doktryny kosmologicznej, ale jako odrębny sposób opisu rzeczywistości, który wynika z innego sposobu jej doświadczania. Pomimo podobieństwa wskazanych fragmentów do tych, opisujących Σφαῖρος[491], nie można utożsamić Boga Empedoklesa, który istnieje tak długo jak kosmos, ze Σφαῖρος, który wszak jest tylko etapem w jego dziejach[492]. *Członki boga zadrżały gdy zbudziła się waśń* pisze filozof z Akragas[493], ale przecież nie przestał on istnieć – musi istnieć dalej będąc „świętym, niewyrażalnym umysłem przebiegającym cały kosmos szybkimi myślami" niezależnie od kształtów przez niego przybieranych[494]. Należy zatem stwierdzić, że na etapie Σφαῖρος, kosmos najbardziej podobny jest do Boga, w najwyższym stopniu odzwierciedla jego boską naturę i dlatego, Empedokles opisuje go w podobny sposób.

O takiej interpretacji przekonuje również następująca wypowiedź Empedoklesa:

> I tak o ile nauczyły się rosnąć w jedno z wielu, a znów gdy jedno się rozpada, powstaje wiele, o tyle powstają i nie mają niezmiennego życia,

---

[489] θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος. DK 22 B 21, tłum. Kazimierz Mrówka.

[490] DK 31 B 133, B 134. Fragmenty przytaczam na s. 153 i 154 niniejszej książki.

[491] Por. DK 31 B 27, B 27a, B 28, B 29.

[492] Por. Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 309.

[493] Por. DK 31 B 30 i B 31.

[494] Por. DK 31 B 134.

a o ile nigdy nie przestają stale się zmieniać, o tyle zawsze są niezmienne w cyklu[495].

Gdy patrzymy więc od strony „stawania się", które jest – powiedzmy to wyraźnie – ludzkim sposobem postrzegania rzeczywistości, powiedzieć można, że boski kształt Σφαῖρος ginie wraz z przebudzeniem się waśni. Jeżeli spojrzymy na sprawę z kosmologicznego punktu widzenia wówczas należy stwierdzić, że to Bóg przejawia się w kosmosie jako Σφαῖρος (który naturą najbardziej przypomina jego samego), bądź jako zróżnicowany kosmos. W istocie zaś (z archeicznego punktu widzenia) – **sam dla siebie – zawsze pozostaje sobą, przechodząc przez okrężne koło istnienia. Nieustannie jest „świętym, niewyrażalnym umysłem, przebiegającym kosmos szybkimi myślami"**. Takie przedstawienie sprawy pozostaje w zgodzie z orfickim obrazem świata-wizerunku Dionizosa, a o związkach Empedoklesa z orfizmem wiadomo dzięki Καθαρμοί – drugiemu z jego poematów[496]. Przypomina to również pewne idee funkcjonujące wśród poprzedników filozofa z Akragas. „*Logos*" Heraklita czy „Święty Umysł" Ksenofanesa to byt immanentny kosmosowi, równowieczny. Jest „jednym z kosmosem" – powiedzielibyśmy – a jednak nie utożsamia się z tym, w jaki sposób świat postrzegają śmiertelnicy[497].

---

[495] [οὕτως ἧι μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι] / [10] ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι, / τῆι μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών· / ἧι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον. DK 31 B 17.9-13, tłum. Jacek Lang. Tłumaczenie Heinricha: *O ile więc z natury jedno wyrasta z mnogości, a mnogość powstaje znów z rozpadnięcia się jednego, o tyle ma miejsce powstawanie i ich życie nie pozostaje bez zmiany. Lecz o ile nie przestają one zmieniać swych miejsc ciągle, o tyle są zawsze niewzruszone, przechodząc okrężne koło istnienia*. Władysław Heinrich, *Zarys historji filozofji*, dz. cyt., s. 57. Tłumaczenie Leśniaka: *Tak więc w miarę jak jedno zwykło wyrastać z mnogości, a znowu mnogość tworzy się z rozpadu jedności, o tyle tylko powstają i życie ich nie jest niezmienne. Lecz jak dalece wieczna zamiana nigdy się nie kończy, o tyle pozostają niezmienne w ciągu cyklu.* Kazimierz Leśniak, *Materialiści Greccy w epoce przedsokratejskiej*, dz. cyt., s. 206. Tłumaczenie Kołakowskiej: *«W ten sposób wiedz, że jedno z wielości powstaje»./ Ponownie zaś wielość bierze początek z połączonego jednego./ Rodzą się i ich życie nie jest stałe,/ O ile zaś, stale się zmieniając, nigdy się nie kończą,/ O tyle są nieporuszone wiecznym cyklu.* Katarzyna Kołakowska, *Mit u Empedoklesa*, dz. cyt., s. 68. Tłumaczenie Burneta: *Thus, as far as it is their nature to grow into one out of many, and to become many once more when the one is parted asunder, so far they come into being and their life abides not. But, inasmuch as they never cease changing their places continually, so far they are ever immovable as they go round the circle of existence.* John Burnet, *Early Greek philosophy*, dz. cyt., s. 207-208. Por. także: DK 31 B 26.

[496] Por. przypis 286. Należy jednak zaznaczyć, że nie jest to jedyny sposób interpretacji. Reale utożsamia Boga z fragmentu 134 ze Σφαῖρος, bądź też jednym z *archai*: *A kiedy Empedokles w 134 fragmencie pisze (...) to nie ma na myśli – jak się niektórym wydawało – Boga duchowego, różnego od wyżej wymienionych rzeczy, jako że wszystkie rzeczy posiadają zdolność myślenia, ale z całą pewnością ma na uwadze – jeżeli nie samego Sfajrosa, to jeden z elementów (np. ogień lub słońce) albo jedną z sił.* Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 180.

[497] Por. DK 22 B 1, B 50, B 72; DK 21 B 23, B 24, B 25, B 26. Por. także: Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 118-119.

3.1.3 Opis rzeczywistości z punktu widzenia doczesności

Czysto doczesny sposób patrzenia na świat oznaczałby wykluczenie bosko-archeicznej sfery bytu. W całościowej teorii rzeczywistości, opis taki wówczas właściwie jeszcze nie istnieje, ale owszem, zaznacza się w życiowej *praksis* tych, którzy patrzą na świat mając na uwadze wyłącznie korzyść własnych, doczesnych interesów. W archeicznej drodze do nieśmiertelności opis rzeczywistości z „czysto doczesnego punktu widzenia", będzie przede wszystkim obiektem krytyki archeików jako typowym dla „niewiedzących śmiertelników". Dbają oni wyłącznie o osobistą korzyść, jakby rzeczywistość bosko-archeiczną całkowicie odrzucali ze swego życia. Z doczesnego punktu widzenia świat jest wielością przypadkowo tylko związanych ze sobą bytów, z których każdy zainteresowany jest wyłącznie daremną walką o własne przetrwanie, jak gdyby swą doczesność chciał uczynić wiecznością, a zarazem nie chciał dostrzec, że wieczność już jest, ale w zupełnie inny sposób niż sobie to wyobrażają śmiertelnicy.

Pitagoras

Oczywiście, nie mamy bezpośrednich relacji na temat tego, czy Pitagoras w swej filozofii wyróżniał czysto doczesny punkt widzenia opisu rzeczywistości. Niemniej jednak, pewne fakty wskazują, że przywiązanie do życia doczesnego, które przejawia się w jego absolutyzacji było przedmiotem krytyki filozofa z Samos (a więc było wyróżniane). Wskazuje na to anegdota Ksenofanesa, którą przytaczałem w poprzednim rozdziale (DK 21 B 7). Dla bijącego psa bowiem liczy się czysto doczesny interes: zmusić go do posłuszeństwa. Nie bierze zaś pod uwagę tego, że – na „archeicznym poziomie bytu" – wszelkie życie jest ze sobą spokrewnione[498]. Innym argumentem jest to, iż w szkole założonej przez Pitagorasa charakterystyczny był stopniowy proces wtajemniczania. Zanim uczeń został dopuszczony do pełnoprawnego uczestnictwa w życiu sekty, musiał przejść wielostopniowy proces oczyszczenia, który polegał na odwarunkowaniu przywiązania do doczesności. Najpierw musiał podzielić się ze wspólnotą swym majątkiem i zająć pozycję „milczącego słuchacza", tj. stanąć w szeregu razem z najniżej położonymi w hierarchii związku pitagorejskiego[499]. Poprzez długi proces odwarunkowania

---

[498] Ten motyw rozwija Empedokles, mówiąc o ofiarach bogom składanych ze zwierząt jak o zabijaniu własnych krewnych.

[499] *Jak podaje Timaios, Pitagoras twierdził pierwszy, że między przyjaciółmi wszystko jest wspólne, a przyjaźń to równość. Toteż uczniowie łączyli razem swoje majątki. Przez pięć lat zachowywali milczenie, słuchali tylko wykładów Pitagorasa, ale go nie oglądali aż do chwili, gdy się wykazali znajomością jego nauki. Dopiero od tej pory przychodzili do jego domu i mogli go widzieć.* DL VIII, 10. Por. także: Janina Gajda, *Pitagorejczycy*, dz. cyt., s. 64-65; Anna Izdebska, *Pitagoreizm.*

przywiązania do tego wszystkiego, co stanowi treść życia doczesnego (majątek, pozycja w hierarchii społecznej), uczeń przygotowywał się do spojrzenia na swą doczesność z zupełnie innej perspektywy, niż czynił to przed rozpoczęciem procesu nauczania. Tym samym więc, można uznać, że w nauczaniu Pitagorasa obecny był opis rzeczywistości z punktu widzenia czysto doczesnego jako coś, co trzeba za sobą pozostawić.

Heraklit

To, co Heraklit najbardziej krytykował w swojej filozofii to właśnie patrzenie na rzeczywistość z czysto doczesnego punktu widzenia. Tych, którzy ulegali takiej tendencji nazywał pogardliwie πολλοί[500] bądź ἀξύνετοι ἄνθρωποι[501]. Przedkładanie ponad wszystko swoich partykularnych interesów, chęć zachowania siebie na wieczność, wszystko to jest trwale związane z patrzeniem na rzeczywistość z czysto doczesnego punktu widzenia. Tam, gdzie Heraklit krytykuje taką postawę, odnosi się do traktowania doczesnego kształtu rzeczy, jakby był on czymś trwałym[502]. Człowiek jednak ulega takiej tendencji instynktownie. Jak mówi Platon: świadomie bądź nie, natura śmiertelna szuka sobie wiekuistego bytu i nieśmiertelności. Popęd seksualny i świadomie podejmowane czynności skierowane są na ten cel. Jednak, jak zauważa Platon, ludzie zazwyczaj nie są w stanie zaspokoić „pragnienia wiecznego posiadania dobra", gdyż ich działania nie kierują się ku dobru prawdziwie trwałemu. Może nim być jedynie Idea Dobra, którą „miłośnik mądrości" może odkryć, gdy szukając nie zastąpi Dobra jego substytutem[503]. Wydaje się, że Heraklit pojmuje to w sposób analogiczny. Różnica polega przede wszystkim na tym, że zdaniem mędrca z Efezu nie istnieje świat wiecznych bytów (Idei), którego niedoskonałym obrazem jest świat nietrwałych rzeczy empirycznych. Nic nie jest trwałe za wyjątkiem „*Logosu*-Ognia". I tylko On – odrębny od wszelkiej doczesnej rzeczywistości, którą ludzie traktują jako coś trwałego, rzeczywiście jest takim[504]. „*Logosu*-Ognia" nie można mieć jednak na własność, odwrotnie – to on „rządzi wszystkim

Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 93-96.

[500] DK 22 B 2, B 17, B 29, B 104. Dosłownie, πολλοί znaczy „liczni". Gajda-Krynicka słusznie tłumaczy ten termin przez „tłum", „motłoch". Por. Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 62. Znaczenie takie utrwaliło się w dialogach platońskich, gdzie πολλοί jest synonimem zbiorowej opinii otumanionego, zmanipulowanego przez sofistów ogółu Ateńczyków. Podobną funkcję pełni dzisiaj formuła „opinia publiczna", choć na ogół nie jest rozumiana w sposób pejoratywny.

[501] Dosłownie „Bezrozumni ludzie".

[502] Heraklit mówi: *Nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki* (ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῶι αὐτῶι). DK 22 B 91, tłum. Kazimierz Mrówka.

[503] Por. Platon, *Uczta*, 207 A – 212 A.

[504] Por. DK 22 B 108.

poprzez wszystko”[505]. Ponadto ludzie błędnie wyobrażają sobie pewne rzeczy jako dobre, a inne jako złe. Z punktu widzenia boskiego *Logosu* wszystko jest dobre (B 102). Pragnienie wiecznego posiadania dobra jest zatem iluzją, którą należy odrzucić podążając ku wieczności. **Każdy ogląd rzeczywistości z punktu widzenia śmiertelników (doczesnego) skażony jest źle ukierunkowanym pragnieniem wieczności, które wyraża się w skłonności do traktowania zmiennej rzeczywistości jako czegoś trwałego.** Jak Parmenides akcentował opis rzeczywistości po odrzuceniu światopoglądu śmiertelnych, tak doktryna heraklitejska koncentruje się na samym ich „odrzucaniu”. Być może, zdaniem mędrca z Efezu, tym, którzy żyją w złudzeniu trwałości świata doczesnego, nie można w żaden inny sposób przybliżyć prawdy niż tylko niszcząc ich iluzje.

Parmenides

Parmenides o czysto doczesnym obrazie rzeczywistości mówi niewiele. Stosuje raczej to, co nazwałem „kosmologicznym” i „archeicznym” punktem widzenia. Możliwe są tutaj dwa wyjścia. Po pierwsze, można stwierdzić, że Parmenides czysto doczesnym opisem rzeczywistości w poemacie się nie zajmuje, ale *implicite* zawarty jest on w jego doktrynie. Drugą możliwością jest zaś przyjęcie takiej interpretacji, która mówi o trzech drogach poznawczych zawartych w jego dziele: archeicznej, kosmologicznej i czysto doczesnej. Droga czysto archeicznego oglądu rzeczywistości byłaby ontologią – wiedzą o tym, co rzeczywiście istnieje[506]. Kosmologia to droga, którą idą wszyscy ci, którzy rzeczywistość doczesną wywodzą z istnienia wiecznych *archai*, próbując pogodzić wieczne istnienie „Bytu-Prawdy” ze stawaniem się. Rozróżniają oni byt i niebyt, ale przyjmując „stawanie się” błędnie zakładają substancjalne istnienie obydwu tych rzeczywistości. Droga „czysto doczesna” dotyczyłaby zaś ludzi, którzy całkowicie oddają się sprawom tego świata. Ich błąd polega nie tyle na tym, że zakładają istnienie bytu i niebytu jako przeciwstawnych sobie zasad, ale na tym, że w ogóle się tym nie interesują. Zdaniem Kazimierza Mrówki, fragment szósty poematu odnosi się właśnie do nich[507]:

> Stworzenia dwugłowe; bezradność to sprawia,
> Że w sercu myśl błądzi; pociągani
> jednakowo ślepi i głusi, oszołomieni, bezmyślna horda,

---

[505] *Jedno mądre – rozumieć myśl – rządzi wszystkim poprzez wszystko.* (εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.) DK 22 B 41, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. także: DK 22 B 66.

[506] Zarazem byłaby również wiedzą o tym, co jest rzeczywiscie prawdziwe – parmenidejski „Byt” jest zarazem „Prawdą”. Por. Dariusz Kubok, *Prawda i mniemania...*, dz. cyt., s. 125-136.

[507] Por. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 107-108.

dla których ustalone jest być i nie być, to samo i nie to samo
ścieżka ta prowadzi wszystkich w przeciwnym kierunku[508].

Ludzie ci nie rozróżniają tego, co trwałe od tego, co być takie nie może. Doczesny obraz rzeczy traktują więc tak, jakby mógł trwać on wiecznie (przywiązują się do niego). Kierując się doczesnymi interesami zmienną wielość traktują jakby mogła istnieć w sposób niezmienny i nieskończony. Krytyka czysto doczesnego punktu widzenia polegałaby tutaj ostatecznie na tym, że ulegający mu chcą osiągnąć wieczność w doczesności, a zarazem ignorują świat wiecznego bytu, który faktycznie istnieje, i który można dostrzec nie ulegając narzucającym się „półprawdom" wiedzy zmysłowo-intelektualnej; wytrwale podążając drogą prawdy, która otwarta jest dla umysłu (νόος), który nie niszczy bliskości istniejącego z istniejącym[509].

Empedokles

Empedokles w Περὶ φύσεως opowiada o nierozumnych śmiertelnych, którzy używają nazw bez pokrycia. Absolutyzując własną doczesną egzystencję przedstawiają rzeczywistość za pomocą kategorii narodzin i śmierci. Nie potrafią zarazem dostrzec, że owe pojęcia opisują tylko pewien etap mieszania się korzeni wszechrzeczy (μίξις). W Καθαρμοί z kolei bezrozumni to ci, którzy składają ofiary ze zwierząt, którzy nie potrafią zrozumieć, że wszystkie stworzenia ożywione są ze sobą spokrewnione. W pierwszym i drugim przypadku bezrozumność polega na absolutyzacji swego życia doczesnego. Ci bowiem, którzy składają ofiary ze zwierząt, czynią tak przede wszystkim w celu zapewnienia sobie osobistej pomyślności w życiu doczesnym. Rozumne podejście byłoby takie, które dostrzega sens egzystencji w „zakulisowym" życiu boskim, niezależnie od tego czy chodzi o boskie zasady *archai* z Περὶ φύσεως, czy o boski świat *daimonów* z Καθαρμοί.

Ignorancja tłumu polega więc – mówiąc krótko – na patrzeniu na świat wyłącznie z perspektywy własnej doczesności, absolutyzowaniu problemów związanych z powstawaniem i ginięciem.

Podsumowując, należy podkreślić, że wszyscy archeicy, w mniejszym bądź większym stopniu, stosowali archeiczny, czysto doczesny, oraz pośredni, kosmologiczny punkt widzenia w sposobie opisywania rzeczywistości. Wszystkie te opisy

[508] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, / οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. DK 28 B 6.5-9, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. tenże, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, dz. cyt., s. 166 (tłumaczenie) i s. 181-188 (aparat krytyczny).

[509] Por. DK 28 B 4. Fragment ten w pełnym brzmieniu greckim i w tłumaczeniu Kazimierza Mrówki przytaczam na s. 237 niniejszej książki.

były wykorzystywane w celu skoncentrowania wzroku człowieka na boskiej sferze wiecznego istnienia *arche-physis*. W ten sposób człowiek odkrywał, że prawdziwe znaczenie jego egzystencji poznać można wtedy, gdy odwróci się wzrok od swego doczesnego istnienia i będzie nieustannie patrzeć w kierunku boskiej wieczności.

Czysto doczesny punkt widzenia był przedmiotem jednogłośnej krytyki Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa. Myślę, że każdy z nich zgodziłby się z twierdzeniem, że **ogląd rzeczywistości z punktu widzenia śmiertelników (czysto doczesnego) skażony jest źle ukierunkowanym pragnieniem wieczności, które wyraża się w skłonności do traktowania zmiennej rzeczywistości jako czegoś trwałego, a zarazem ignorowania prawdziwie wiecznej rzeczywistości, która faktycznie istnieje.**

Sposób opisu, w którym usiłuje się przekroczyć czysto doczesny punkt widzenia jest filozoficznym ujęciem religijnego obrazu świata, podzielonego przez Zeusa na boską i ludzką sferę egzystencji. Można go nazwać pośrednim, kosmologicznym sposobem opisu rzeczywistości. Próbuje się tutaj uzgodnić obydwa punkty widzenia, bosko-archeiczny i ludzko-doczesny. Byt człowieka zostaje wpisany w dzieje ewolucji boskich *archai*. Archeicy różnie wartościują ten typ opisu. Trudno powiedzieć coś konkretnego na ten temat odnośnie Pitagorasa poza tym, że taki typ opisu można mu przypisać. Stosunek Heraklita w tej kwestii wydaje się niejednorodny. Posługiwał się nim, wyrażając psychologiczne stany człowieka w kategoriach żywiołów kosmicznych. Ostatecznym źródłem owych żywiołów jest przecież kosmiczny „Ogień-*Logos*", a zatem życie człowieka wpisano tutaj w dzieje ewolucji boskiego *arche*. Gdzie indziej jednak Heraklit sugerował, że wszelkie ludzkie słowa, jakie orzec by można o owym „Ogniu-*Logosie*", będą nieadekwatne – nawet imię boga-władcy, Zeusa. Poza tym, w czasach działalności Heraklita istniały już w Jonii archeiczne koncepcje kosmologiczne (milezyjczyków). Skoro żadne z nich nie zadowoliły Heraklita[510], to chyba należy orzec, że – jego zdaniem – opis kosmologiczny nie wystarcza. Jeszcze bardziej krytycznie opis kosmologiczny potraktował Parmenides. Dla niego stanowi on część mniemań śmiertelnych, które należy zanegować podążając ścieżką prawdy. Najbardziej pozytywnie do opisu kosmologicznego podszedł Empedokles w swym Περὶ φύσεως. Jego zdaniem, wyrażona w ten sposób wiedza o rzeczywistości, może dać człowiekowi niemal cudowne możliwości. Można to jednak potraktować jako zachętę do studiowania wiedzy o boskim źródle rzeczywistości, aby ostatecznie całkowicie wyjść poza światopogląd śmiertelnych. Możliwe więc, że dla mędrca z Akragas ów kosmologiczny opis jest swoistym ogniwem pośredniczącym, etapem na drodze wyzwolenia od doczesności.

[510] Por. DK 22 B 108.

Co do archeicznego sposobu opisu rzeczywistości w nauczaniu Pitagorasa nie wiemy nic pewnego. Można sobie tylko wyobrażać jakiegoś rodzaju analogię do wyobrażeń orfickich na ten temat. Heraklit o czysto archeicznym obrazie rzeczywistości praktycznie nie wypowiada się wprost, co jednak, samo w sobie, jest już apofatycznym sposobem mówienia o archeicznym sposobie postrzegania rzeczywistości. W przekonaniu Heraklita, przebudzić się do archeicznej „prawdy *Logosu*” oznacza widzieć śmierć (nieustanny proces powstawania i ginięcia) wszędzie tam, gdzie śmiertelnicy chcą widzieć trwałość, życie, tożsamość. Archeiczny sposób opisu rzeczywistości najsilniej akcentuje Parmenides. Jego filozofia zdaje się zachęcać do patrzenia na rzeczywistość tak, jak postrzegałoby je samo archeicznie rozumiane bóstwo. Co najistotniejsze, podobnie jak u Heraklita, oznacza to całkowite nieistnienie doczesnego obrazu rzeczywistości, zanegowanie substancjalności świata stawania się, wyjście poza czas i przestrzeń egzystencji widzianej oczyma śmiertelnika. Z tego punktu widzenia istnieje tylko „jedno-wiecznie-teraz-ciągle-istniejący *Byt-Prawda*”, którego pełnia istnienia nie dopuszcza jakiegokolwiek braku, i który można porównać tylko z pięknem doskonałego kształtu kuli – doskonale zakończonej z każdej strony. Empedokles, podobnie jak Heraklit, o archeicznym sposobie patrzenia na świat wyraża się głównie na sposób apofatyczny, przypominając, że żadnym ludzkim sposobem nie można opisać rzeczywistości z tego punktu widzenia (DK 31 B 133). Gdzie indziej z kolei, decyduje się na opis poprzez zaprzeczenie ludzkich ograniczeń czasoprzestrzennych (DK 31 B 134).

Mówiąc krótko, trójstronnym opisem archeicznej struktury rzeczywistości archeicy jednogłośnie zachęcają ludzi do porzucenia absolutyzowania własnej doczesności na rzecz zainteresowania się światem boskiego *arche*.

3.2 Podmiot archeiczny i soteriologiczny cel jego istnienia

W poprzednim podrozdziale przedstawiłem argumenty skłaniające do wniosku, że doktryna archeicznej struktury rzeczywistości, przynajmniej w wydaniu niektórych filozofów presokratejskich, służyć mogła odwróceniu uwagi człowieka od koncentracji na realizacji siebie (swego „ja”) w doczesności, i „przekierowaniu” uwagi jednostki na boski świat *physis-arche* rozumiany jako „kurtyna zdarzeń doczesności” – źródło jej mocy i sensu istnienia[511]. Postaram się teraz pokazać, w jaki sposób doktryna archeicznej struktury kosmosu łączy się z odpowiednim dla niej

[511] Nie twierdzę, że był to jedyny właściwy sens archeicznej doktryny kosmosu, ale jeden z ważnych, a zarazem najbardziej interesujący w kontekście tematu niniejszej książki.

rozumieniem podmiotowości człowieka w wyznaczaniu soteriologicznego celu jego istnienia.

3.2.1 Homologia makro-mikrokosmiczna i jej egzystencjalne konsekwencje: dwojakie oblicze podmiotowości człowieka

Homologia ciało-dom-kosmos – powszechna w religiach archaicznych – zakłada istnienie mikrokosmicznych odpowiedników uniwersum w różnych wymiarach egzystencji człowieka. Eliade twierdzi wręcz, że wszystko co miało znaczenie dla człowieka archaicznego musiało być wzorowane na kosmogonicznych gestach bogów dokonywanych *in illo tempore*[512]. Można by więc orzec, że doktryna człowieka-mikrokosmosu zawarta była w myśli archaicznej *implicite* – jako zestaw oczywistych homologii pomiędzy egzystencją człowieka i kosmosu. Orficy, prawdopodobnie jako pierwsi w kręgu kultury greckiej, wykorzystali ideę człowieka-mikrokosmosu w kontekście ściśle soteriologicznym[513].

Spontanicznie zakładana homologia pomiędzy człowiekiem i kosmosem mogłaby również wyjaśniać zadziwiającą skłonność do skupiania się w pierwszym okresie filozofii na zagadnieniu budowy oraz historii świata. Wszak, przy założeniu odpowiedniości mikro i makrokosmosu, ten, kto zna historię stworzenia świata i jego aktualną budowę, jest mędrcem – posiada niemal boską wiedzę o wszystkim co było, jest i będzie, zarówno w wymiarze makro jak i mikrokosmicznym. Zgłębiając archeiczną budowę kosmosu i prawa nią rządzące filozof zdobywał więc także wiedzę o człowieku (antropologia), o regułach właściwego postępowania w życiu jednostki (etyka) i społeczeństw (polityka) oraz w ogóle o wszystkim, co istotne w życiu człowieka[514]. Widać to doskonale na przykładzie szkoły Pitagorasa, gdzie opis rzeczywistości w kategoriach miary i proporcji, stanowić mógł zarówno matematyczno-archeiczny opis rzeczywistości (która przedstawia się tu jako „harmonia sfer” układających się w kosmos), stymulować różnego rodzaju wynalazczość (na przykład w sferze muzyki), a równocześnie być tajemną wiedzą o regułach rytuałów inicjacyjnych i takim postępowaniu w życiu, które może prowadzić człowieka ku przebóstwieniu, jakie przypisywano samemu Pitagorasowi[515]. Odnośnie tej nauki William Guthrie stwierdził, że dla pitagorejczyków *tak jak wszechświat jest „kosmosem”, czyli uporządkowaną całością, tak* – zdaniem Pitagorasa –

---

[512] Por. szerzej: Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu...*, s. 28-60.

[513] Zob. szerzej: paragraf *Tytaniczne ciało, dionizyjski „daimon”: Człowiek mikrokosmosem o archeicznej budowie*.

[514] Kingsley na przykład twierdzi, że przydomek φυσικός nadany Parmenidesowi oznaczał dla ówczesnych ludzi nie coś przeciwstawnego praktycznej mądrości lekarzy czy uzdrowicieli, ale raczej „coś więcej”. Por. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 142-146.

[515] Zob. tenże, *Ancient Philosophy...*, dz. cyt., s. 335-347.

każdy z nas jest „kosmosem" w miniaturze. Jesteśmy organizmami odtwarzającymi strukturalne zasady makrokosmosu[516].

Twierdzenie to – uważam – odnieść można nie tylko do szkoły pitagorejskiej, ale w ogóle do archeicznego sposobu myślenia o rzeczywistości. Widać to choćby w typowym dla archeików zwyczaju opowiadania o ludzkiej sytuacji egzystencjalnej w kategoriach kosmicznych żywiołów.

Heraklit twierdził, że człowiek pijany ma mokrą duszę (DK 22 B 117) co jest dla niego równie przyjemne, co zabójcze (DK 22 B 77), a zatem, *Dusza sucha: najmądrzejsza i najlepsza*[517]. Na tej samej zasadzie Parmenides uzależnił stany świadomości od jakości mieszanki elementów Światła i Ciemności w człowieku (DK 28 B 16), a Empedokles mógł powiedzieć: *Ziemią widzimy ziemię, wodę wodą, eterem boski eter, ogniem zgubny ogień, Miłością Miłość, a Waśnią występną Waśń*[518]. W ten sposób w kategoriach kosmologicznych można rozwijać między innymi epistemologię, antropologię, psychologię, etykę, politykę, ekonomię, prawo, medycynę, matematykę i inne nauki. O uniwersalności takiego zastosowania homologii makro-mikrokosmicznej przekonuje dalszy rozwój nauk pitagorejskich[519].

Dla niniejszych rozważań istotniejsze wydają się jednak konsekwencje innego rodzaju. **Można bowiem zauważyć nie tylko, iż rzeczone makro-mikrokosmiczne homologie umożliwiają przejście od osobistej sytuacji człowieka w doczesności do widzenia jej źródła w dziejach kosmicznych *archai*, ale także – przynajmniej potencjalnie – i do drogi powrotnej: przemiany swojej egzystencji dzięki tej wiedzy.** Należy zatem dokładnie przyjrzeć się możliwościom egzystencjalnych konsekwencji takiej nauki.

Jak przekonywałem w pierwszej części niniejszej książki, doktryna archeicznej struktury kosmosu, w bliższej lub dalszej perspektywie, została stworzona w kontekście ściśle egzystencjalno-religijnym. Kontekst ów nie zniknął w czasach greckiej *polis*. Empedokles był jednocześnie filozofem, poetą, uzdrowicielem, wychowawcą, obiektem kultu, a Parmenides – filozofem, duchowym uzdrowicielem,

---

[516] William K. C. Guthrie, *Filozofowie Greccy od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt., s. 33.

[517] αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. DK 22 B 118, tłum. Kazimierz Mrówka. Jest wiele dowodów na to, że Heraklit w swojej nauce zakładał homologię makro-mikrokosmiczną. Zwróćmy uwagę choćby na fragment 11 (*Każdy płaz ma udział w ziemi*. DK 22 B 11, tłum. Kazimierz Mrówka) i 12 (*Na wchodzących do tych samych rzek inne i inne napływają wody. I dusze ulatniają się z wilgoci*. DK 22 B 12, tłum. Kazimierz Mrówka).

[518] γαίηι μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ᾽ ὕδωρ, / αἰθέρι δ᾽ αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον, / στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῶι. tłum. Jacek Lang, DK 31 B 109.

[519] Mathila Ghyka w *Złotej liczbie* przedstawia kontynuację pitagorejskich wzorców w nauce od momentu powstania sekty aż do czasów współczesnych. Zob. Matila C. Ghyka, *Złota liczba*..., dz. cyt.

prawodawcą i mężem stanu. To samo dotyczy Pitagorasa[520]. Jednym słowem archeicznie rozumiany, boski pierwiastek rzeczywistości faktycznie był postrzegany jako źródło i fundament wszystkiego, co w życiu człowieka istotne. To dokładnie sugeruje znaczenie terminów φύσις, ἀρχή, θεός – odnoszonych do boskiej prasubstancji.

Powinniśmy zatem oczekiwać, iż przy takim podejściu filozofowie powinni zdawać sobie sprawę, że **rozwiązania problemów egzystencjalnych człowieka powinno się szukać nie gdzie indziej, jak właśnie w kontekście wiedzy o *arche* – wiecznym fundamencie całej rzeczywistości doczesnej.** Z archeicznego światopoglądu wynika przecież także, że ów „boski wymiar rzeczywistości" musi być jakoś zawarty w samym człowieku[521]. Związek filozofa z bosko-archeicznym wymiarem rzeczywistości odczuwany był (w pewnych warunkach) do tego stopnia jako rzeczywisty, że Heraklit odnajdując boską zasadę „Ognia-*Logosu*" mógł powiedzieć *siebie samego poszukałem*[522], że Parmenides w wyniku doświadczenia stanu ekstatycznej jedności z „Bytem" mógł zanegować rzeczywistość świata zmysłowo postrzegalnej wielości[523], i wreszcie, że Empedokles mógł wprost nazwać siebie bogiem[524].

Człowiek bogiem?

Spróbujmy w pewien sposób wytłumaczyć te wypowiedzi, skandaliczne zwłaszcza na tle „religijności publicznej *polis*". Pamiętajmy przede wszystkim o tym, że dla ówczesnych Greków rzeczywistość boska nie była rzeczywistością transcendentną. Przyjmowano, że istnieje jeden ożywiony byt kosmiczny, który dzieli się na boską i ludzką sferę istnienia. Jednak, co również warto przypomnieć, podział pomiędzy obydwiema sferami był wówczas czymś względnym, obecność bogów była doświadczana niemal w każdym wymiarze egzystencji człowieka. Nawet w kontekście religii publicznej dostrzec można, że „światy" bogów i ludzi przenikają się. Jak inaczej bogowie mogliby czerpać radość z kultu albo karać śmiertelników za przejawy pychy (ὕβρις)? Warto podkreślić jeszcze raz, że kult

---

[520] Prawno-religijno-medyczne zastosowanie nauk Pitagorasa, Parmenidesa i Empedoklesa podkreśla zwłaszcza Kingsley. Zob. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt.; tenże, *Ancient Philosophy...*, dz. cyt. Nieco bardziej skomplikowana sytuacja jest z Heraklitem, który sytuował siebie raczej poza porządkiem życia *polis*. Nie ulega jednak wątpliwości, że chciał on uzdrowić duchowo („przebudzić") ludzi za pomocą swojej filozofii. Zatem i jego wersja filozofii archeicznej posiada istotny wątek egzystencjalno-religijny, choć może w nieco innym sensie.

[521] Oczywiście nie w tym sensie, żeby ów „boski wymiar rzeczywistości" można było sprowadzić do jakiejś części „empirycznego ja" filozofa; raczej odwrotnie: jego „ja", pod jakimś względem, ma być umocowane w boskim, wiecznym *arche*.

[522] ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. DK 22 B 101, tłum. Kazimierz Mrówka.

[523] Por. s. 185 niniejszej książki.

[524] Por. DK 31 B 112.

olimpijski „pilnuje granicy podziału rzeczywistości kosmicznej na sferę ludzką i boską", świat jest więc podzielony, ale ontycznie wciąż jeden i ten sam dla ludzi i bogów[525]. W odniesieniu do ruchów związanych z religijnością misteryjną owa jedność rzeczywistości kosmicznej widoczna jest oczywiście w sposób bardziej zdecydowany, a podział jeszcze bardziej względny. W najbardziej skrajnym przypadku – teologii orfickiej – mówi się, że *Zeus jest początkiem, środkiem i dokonaniem wszelkich rzeczy*[526]. Filozoficznym ujęciem „dwóch sfer egzystencji w jedności ożywionego bytu kosmicznego" jest archeiczna koncepcja rzeczywistości, co starałem się ukazać w poprzedniej części niniejszego rozdziału.

Skoro świat jest jeden i ten sam dla ludzi i bogów, a jednak kryje on dla nich zupełnie różne możliwości egzystencji, to orzec można, że prawa tego świata inne są wobec tych, którzy żyją egzystencją bogów i dla tych, którzy żyją życiem doczesnym. Innymi słowy, w archeicznej doktrynie rzeczywistości ten sam świat jest miejscem egzystencji bogów i ludzi, ale wygląda on zasadniczo inaczej oglądany spojrzeniem bogów i oczyma śmiertelników.

Podział świata na ludzką i boską sferę istnienia można więc opisać także jako różnicę w sposobie jego doświadczania. Dwie sfery egzystencji kosmicznej to dwa sposoby widzenia kosmosu. „Kosmiczny bóg archeików" patrzy na świat ponad czasem historycznym i przestrzenią świecką – z punktu widzenia *arche*, ludzki światopogląd jest zaś oparty na doświadczaniu rzeczywistości z punktu widzenia doczesności[527].

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną kwestię. Obydwa punkty widzenia na pierwszy rzut oka wykluczają się. Naczelnym przesłaniem „religijności publicznej *polis*" jest to, że jakkolwiek boska i ludzka sfera istnienia przenikają się, to jednak żaden człowiek nie może stać się bogiem i żaden bóg człowiekiem. **Jeżeli jednak filozof mógł „osobiście" doświadczyć rzeczywistości z boskiego punktu widzenia, choćby tylko przez chwilę, to przepaść pomiędzy egzystencją ludzi i bogów nie była już dla niego „nie do przebycia". Faktycznie zaś, jak ukazałem**

---

[525] *Bóstwo nie jest odległe i niedostępne, styczność z nim naznacza każdy istotny moment egzystencji zarówno prywatnej, jak i społecznej. Człowiek natykał się na nie tak często – w wyobrażeniach plastycznych, praktykach kultowych, w rodzinnych i publicznych opowieściach, tkających symboliczną siatkę znaczeń egzystencji – że pytanie, dlaczego Grecy wierzyli w swoich bogów, wydaje się źle postawione. Należałoby raczej zapytać, czy w ogóle było możliwe, by w nich nie wierzyli: zakładałoby to przecież negację znacznej części codziennego świata przeżywanego. (...)...we wspólnym doświadczeniu tkwiło zatem, jako część świata przeżywanego, współżycie plemienia bogów i ludzi.* Mario Vegetti, *Człowiek i bogowie,* dz. cyt., s. 308-309. Zob. także paragraf: *Emocjonalny czy nadprzyrodzony charakter ekstazy w religijności misteryjnej?* w pierwszej części niniejszej książki.

[526] Por. przypis 279.

[527] Można to opisać także za pomocą przywoływanego wcześniej orfickiego obrazu świata-wizerunku Dionizosa. Dionizos patrząc na świat widzi siebie (w wielości kształtów). Gdy z kolei człowiek niewtajemniczony patrzy na świat widzi tylko wielość doczesnych kształtów i siebie wśród nich. Por. s. 98 niniejszej książki.

w poprzednim rozdziale, każdy z wybranych tu filozofów, na swój sposób, przepaść ową potrafił przekroczyć. Czym w takim momencie mogłoby być jego „ja”? Czy nie właśnie „archeiczną, boską cząstką/całością ożywionego bytu kosmicznego”?

Wniosek taki wydawać się może zaskakujący, ale w zarysowanym paradygmacie jest oczywisty. Ontyczna struktura człowieka odzwierciedla wszak budowę kosmosu. Konsekwentnie więc, skoro filozof w ekstazie mistycznej doświadcza zjednoczenia z bosko-archeicznym wymiarem rzeczywistości, to w tym momencie jego podmiotowość wyraża się poprzez „bosko-archeiczną cząstkę” ontycznie zawartą w nim samym (jako mikrokosmosie). Ponieważ jednak, w doświadczeniu tym, cała rzeczywistość przeżywana jest jako jedność, to owa „archeiczna cząstka” jest zarazem całością boskiej sfery rzeczywistości[528]. W ten sposób wielość form życia postrzegana „na poziomie doświadczenia potocznego” oznaczać może „jedno życie” postrzegane w sposób archeiczny. Najważniejszy jest jednak fakt, iż taki „archeiczny sposób postrzegania rzeczywistości” opierał się na „doświadczalnym wyjściu” poza doczesny porządek rzeczywistości (ἔκστασις), przeżyciu zjednoczenia swego „ja” z boskim wymiarem rzeczywistości kosmicznej, doświadczaniu mikro i makrokosmosu („rzeczywistości kosmicznej” i „rzeczywistości swojego ja”) z boskiego, archeicznego punktu widzenia (ἔνθεος, ἐνθουσιασμός). Dzięki temu możemy stwierdzić, że **„umocowanie ludzkiego ja” w archeicznym pierwiastku rzeczywistości traktować należy nie tylko jako postulat naukowy, ale również w sensie egzystencjalnym, stanowi bowiem potencjalnie możliwy dla podmiotu sposób przeżywania swojej obecności w świecie.**

W takim kontekście zrozumiałe jest, że Pitagoras mógł postrzegać *daimona* zamieszkującego w psie jako swojego krewnego. Chodzi bowiem o to, że istoty biologiczne przenika ożywiająca je cząstka Dionizosa-Zagreusa i w ten sposób wszystkie one są ze sobą spokrewnione, są „jednego ducha”, powiedzielibyśmy. Nie powinniśmy się również dziwić, że Heraklit poszukując samego siebie (DK 22 B 101) szukał zarazem wiedzy o boskim pierwiastku, który rządzi wszystkim poprzez wszystko (DK 22 B 41, B 64). Znajdując zaś w sobie *logos* powiększający samego siebie (DK 22 B 115), znalazł jednocześnie odpowiedź na problem tożsamości własnej, jak i tożsamości kosmosu. Na tej samej zasadzie droga, na której Parmenides odkrył byt, który „zawsze jest cały teraz” (DK 28 B 8.5), musiała być zarazem doświadczeniem „własnego istnienia w tak przedstawionym bycie”. Słuszne jest zatem to, co mówi Fränkel, że zrozumienie nie jest dla Parmenidesa

[528] Z kolei postać podmiotowości postrzegana w doświadczeniu potocznym jest częścią doczesnego świata wielości, ale nie jego całością.

aktem, lecz formą egzystencji[529]. Skoro prawdę o rzeczywistości w doświadczeniu mistycznym przeżył Parmenides jako bardziej realną od tej, która przedstawia się za pomocą doświadczenia potocznego, to mógł dojść do przekonania, że wszystkie wnioski powstałe w oparciu o to drugie należy zrelatywizować do poziomu mniemań. Podobnie też Empedokles, dzięki przeżyciom mistycznym, dojść mógł ostatecznie do wniosku, że skoro faktycznie doświadczył siebie jako *daimona* tymczasowo tylko uwikłanego w cielesność, to może z pełnym przekonaniem powiedzieć, że jest odtąd bogiem, a nie śmiertelnikiem (DK 31 B 112).

Wykazaliśmy, że z dwoma sposobami doświadczania rzeczywistości, dwoma wymiarami egzystencji kosmicznej, powinny korespondować dwa sposoby przejawiania się podmiotowości człowieka. Niezależnie od sposobów ich nazywania[530] i ujmowania relacji pomiędzy nimi, oznacza to fakt, iż pomiędzy ontyczną strukturą podmiotowości człowieka, budową makrokosmosu oraz sposobami poznawczego odniesienia się do rzeczywistości makro i mikrokosmicznej istnieje homologia.

Na podstawie egzystencjalnych konsekwencji owej homologii można dokonać próby rekonstrukcji archeicznego modelu podmiotowości, w którym podstawową rolę pełniłby podział na doczesną i archeiczną postać „ja" człowieka. Archeiczna forma podmiotowości przejawiałaby się wówczas w mistycznym przeżyciu świata jako jedności, doczesna zaś byłaby typowa dla potocznego doświadczania rzeczywistości – jako wielości. Jednak, podobnie jak „świat wiecznych *archai*" był fundamentem istnienia doczesności, tak też i archeiczna postać podmiotowości, ze swej natury powinna być, swego rodzaju, „wieczną kurtyną dziejów" doczesnej formy podmiotowości. I to owa „archeiczna forma podmiotowości" byłaby ostatecznie tym, co przejawia się poprzez „postać doczesną", ta zaś jedynie tym, „poprzez co" się przejawia.

Taki model podmiotowości zgadza się z orfickim sposobem myślenia o człowieku, a możemy przypuszczać, że każdy z wybranych przez nas myślicieli archeicznych z orfizmem, czy – mowiąc szerzej – z religijnością misteryjną, był w jakiś sposób związany[531]. W odniesieniu do archeików jednak, uznać należy, że powyżej

[529] Por. Herman Fränkel, *Studia Parmenidejskie*, dz. cyt., s. 89. Sam Parmenides przecież mówi: *Albowiem tym samym jest myśleć i być* (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) DK 28 B 3, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. tłumaczenie i aparat krytyczny: tenże, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, dz. cyt., s. 141-151.

[530] Dodds zauważa, że psychologiczny słownik człowieka w V w. p.n.e. był „w stanie wielkiego rozgardiaszu", zatem pojęciom wskazujących na aspekty podmiotowości człowieka przypisywano różne znaczenia. Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 115-116. Wydaje się, że tego typu zamieszanie terminologiczne mogło mieć miejsce przez cały okres filozofii presokratejskiej, a zatem, poszukując tego, co w spólne w nauce archeików o podmiotowości, musimy zwrócić uwagę nie tyle na same terminy, ale raczej na idee jakie zdają się one wyrażać w danym kontekście.

[531] Zob. paragraf: *Archeiczna droga do nieśmiertelności – filozoficzny wyraz religijności misteryjnej*.

przedstawiony sposób myślenia o podmiotowości jest dopiero hipotezą, którą należy potwierdzić poprzez teksty presokratejskie.

3.2.2 „Ja archeiczne” i „ja doczesne” – psychologia dwóch dusz?

Spróbujmy zastanowić się teraz nad tym, czy rzeczywiście u każdego z archeików odnajdujemy tezę o dwojakiej postaci przejawiania się „ja” człowieka. Poszukajmy również ontycznych zasad tak rozumianej podmiotowości. Być może uda się w ten sposób wyjaśnić również mechanizm soteriologicznej przemiany podmiotu jaką implikuje archeiczna droga do nieśmiertelności albo przynajmniej przedstawić dokładniej, w jakim sensie człowiek jest śmiertelnikiem, a w jakim może być nieśmiertelny.

Pitagoras i Empedokles

W nauczaniu Pitagorasa założenie dwojakiej postaci istnienia podmiotu wydaje się logiczną koniecznością. W jaki bowiem inny sposób można byłoby wytłumaczyć, że określa on psa swym „duchowym krewnym” (DK 21 B 7)? Dla ludzi, którzy identyfikowali duszę z empiryczną osobowością stwierdzenie to nie miało sensu, co uwidacznia się choćby w ironicznym kontekście opowieści Ksenofanesa.

Jedną z postaci „ja” w nauce Pitagorasa można byłoby powiązać z „duszą-harmonią”, o której miał mówić Filolaos[532]. Jeżeli jednak rozumieć ją w taki sposób, jak przedstawił to Platon w *Fedonie*, to byłaby ona wówczas trwale związana z ciałem i doczesną formą podmiotowości – „empirycznym ja”[533]. „Dusza-harmonia” ginie wraz ze śmiercią ciała, zatem tego rodzaju koncepcja podmiotowości nie usprawiedliwia możliwości mistycznego postrzegania „duchowego pokrewieństwa” istot żywych. Nie można też za jej pomocą wyjaśnić koncepcji reinkarnacji[534]. Μετεμψύχωσις musi odnosić się do innej postaci „ja”, które niejako „zamieszkuje w psie” za jego życia, a po śmierci przenosi się do innego ciała. Do takiej koncepcji doskonale pasuje orficka idea „boskiego ja” – *daimona*, który w swej wyzwolonej postaci żyje istnieniem cząstki/całości Dionizosa-Zagreusa,

[532] Por. Janina Gajda-Krynicka, *Pitagorejczycy*, dz. cyt., s. 104.
[533] Por. Platon, *Fedon*, 85 E – 86 D.
[534] Cornford w artykule *Mistycyzm i nauka w tradycji pitagorejskiej* przekonuje z kolei, że „duszę-harmonię” nie należy rozumieć jako „harmonię ciała” ale jako harmonię pomiędzy trzema częściami duszy, rozumianymi podobnie jak u Platona i Arystotelesa. Jest to zatem interpretacja odwrotna do zamieszczonej tutaj. Jednakże również Cornford ostatecznie dochodzi do prezentowanego tutaj wniosku, że odnośnie Pitagorasa należy mówić o śmiertelnym aspekcie duchowości człowieka (duszy śmiertelnej) oraz czymś nieśmiertelnym, co przynależy do niej (duszy nieśmiertelnej). Por. Francis M. Cornford, *Mistycyzm i nauka w tradycji pitagorejskiej*, dz. cyt., s. 52-59.

a „zniewolony morderstwem tytanów" upada w egzystencję stworzeń śmiertelnych[535].

Dochodzimy w ten sposób do koncepcji istnienia dwóch dusz związanych z „ja" człowieka, z których jedna byłaby śmiertelna, a druga nieśmiertelna. Tylko tę drugą winniśmy uznać za ostateczne źródło podmiotowości, albowiem to *daimon* jest prawdziwym „ja" w człowieku, zaś „śmiertelne wcielenie" to tylko jego upadła, tymczasowa forma przejawiania się. Tylko tak, chociaż częściowo, można wyjaśnić paradoksy pitagorejskiej doktryny reinkarnacji[536].

O ile jednak, w przypadku Pitagorasa, pojawiają się wątpliwości, czy rzeczywiście taki kształt przybrała jego nauka o dwojakiej postaci „ja", to nie powinno być ich chyba odnośnie – wiązanego z pitagoreizmem – Empedoklesa. W koncepcji filozofa z Akragas, doczesny obraz świata jest wynikiem mieszania się elementów (czyli „korzeni wszechrzeczy" – ῥιζώματα), pod wpływem działania siły jednoczącej (Φιλία) i rozdzielającej (Νεῖκος). Wszystko, co w podmiotowości człowieka pochodzi ze świata doczesnego, całkowicie zależne jest od zmieszanych elementów oraz ich proporcji. „Empiryczne ja", z którym kojarzy się duchowe siły i zdolności odczuwania i postrzegania oraz myślenie, które jest krwią otaczającą serce człowieka (DK 31 B 105), można połączyć z zasadą, którą Dodds identyfikuje jako ψυχή bądź πνεῦμα. Owa **„dusza-oddech" byłaby więc czymś w rodzaju „siły życiowej bytu jednostkowego" (oddech bądź ciepło życiowe), która po śmierci wraca do podniebnego eteru[537], zaś „empiryczne ja" łączyłoby w sobie jej wszystkie przejawy we względnie trwałą, ale jednak doczesną tożsamość podmiotu.** Tej postaci podmiotowości nie należy natomiast utożsamiać z „duszą-*daimonem*", o której Empedokles mówi w Καθαρμοί, że spadła z boskiej sfery istnienia w świat doczesny (DK 31 B 115). Podmiotowość związana z *daimonem* więziona jest w ciele, a więc jego natura ontycznie jest „obca" cielesności, i w tym sensie pozostawać musi „ponaddoczesna" – również w postaci wcielonej. Jak zauważa Dodds, niemożność oddzielenia ψυχή od δαίμων doprowadziła naukowców do odkrycia wyimaginowanej sprzeczności pomiędzy Καθαρμοί i Περὶ φύσεως[538].

Czym więc właściwie jest „dusza-*daimon*" w ujęciu Empedoklesa? Zacytujmy Erwina Rohdego:

---

[535] Do przyjęcia takiej tezy upoważnia również fakt, iż Pitagorasa bardzo często łączono z orfizmem w starożytności.

[536] Najprawdopodobniej można tu mówić nie tylko o dwóch, ale nawet o większej ilości dusz, śladem czego mogłaby być choćby koncepcja trójpodziału duszy Platona i Arystotelesa. Ową wielość można jednak sprowadzić do dwóch zasadniczych jakości – duszy śmiertelnej i duszy nieśmiertelnej.

[537] Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność,* dz. cyt., s. 137.

[538] Por. tamże (przypis 111).

> Demon-dusza nie powstał z elementów i nie jest z nimi związany. Spadł na ten świat, w którym panują cztery elementy oraz dwie siły miłości i nienawiści [przyczyny łączenia się i rozdzielania elementów], z innego świata, świata duchów i bogów, na swoje nieszczęście, jako obcy – elementy rzucają go między sobą i „wszyscy go nienawidzą". Oczywiście żyjąca we wrogim, obcym sobie otoczeniu dusza wchodzi tylko w takie ziemskie ciała, które posiadają już zmysły, zdolność odczuwania i postrzegania, a także umysł i zdolność myślenia, będące najwyższym wytworem jego materialnych komponentów jednak nie jest ona tożsama z tymi duchowymi siłami, ani też z mieszaniną elementów, a w szczególności „krwią otaczającą serce człowieka". Dusza istnieje nie zmieszana i nie podatna na zmieszanie obok ciała i jego sił, które jednak dopiero razem z nią mogą mieć udział w „tym, co oni nazywają życiem", zaś oddzielone od duszy podległe są zniszczeniu, gdy tymczasem ona sama, unikając zagłady, wędruje dalej i przenosi się do innych siedzib[539].

Przyjmując tę interpretację, powiemy, że u Empedoklesa, przejawy obecności „empirycznego ja", takie jak wrażenia, myśl, rozum czy w ogóle „stany świadomości", wiążą się wyłącznie ze śmiertelną *psyche-pneuma*. „Dusza-*daimon*" zaś, jako archeiczne, boskie „ja", jest tą, która ujawnia się w owych „stanach świadomości", ale nie jest tożsama z żadnym z nich. Pomimo że w wyniku uwikłania w koło wcieleń, w porządku czasowym przychodzi jej przejawiać się poprzez istoty śmiertelne, to jednak, ona sama, jest zupełnie poza każdą z „ról", w które przyszło się jej wcielać[540].

Reasumując, należy podkreślić, że w kontekście filozofii Pitagorasa i Empedoklesa mówić można o koncepcji dwóch dusz człowieka, których wyrazem jest dwojaka postać jego podmiotowości. Jedna z nich „staje się" w doczesności wraz z „kształtem" organów ciała, jakością mieszaniny w nich zawartej i jest czymś w rodzaju „siły życiowej organizmu". Dusza ta jest śmiertelna – po opuszczeniu ciała wraca do podniebnego eteru. Jej naturę można rozumieć jako specyficzną harmonię narządów ciała (Filolaos) bądź też jako „oddech" czy „ciepłe powietrze", które będzie chciało ulecieć w atmosferę, gdy zostanie uwolnione po śmierci (Empedokles). Formę podmiotowości będącą wyrazem tej zasady nazwać możemy „empirycznym ja" albo też „doczesnym ja". Łączy ono w sobie wszystkie przejawy aktywności „duszy śmiertelnej" we względnie trwałą, doczesną tożsamość podmiotu.

Oprócz takiej postaci podmiotowości z człowiekiem związana jest także nieśmiertelna, boska cząstka podmiotowości Dionizosa-Zagreusa. W micie orfickim, owa cząstka nawet po zjedzeniu przez tytanów i spaleniu przez Zeusa pozostaje

[539] Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy...*, dz. cyt., s. 235.
[540] Por. Jean-Pierre Vernant, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, dz. cyt., s. 80.

„sobą": obecnością boskości, która „prześwieca" poprzez jej aktualną, ułomną postać[541]. Podobnie też „dusza-*daimon*", w nauczaniu Pitagorasa i Empedoklesa, przechodząc przez cykl reinkarnacyjny, doświadcza śmierci swej aktualnej postaci, ale sama nie umiera. Postać podmiotowości będącą jej wyrazem nazwać można „archeicznym ja" albo też „daimonicznym ja"[542]. Łącząc się z ciałem, przybiera ono kształt doczesnej postaci podmiotowości, ale nie jest z nim tożsame. „Archeiczne ja", samo w sobie, pozostaje boskie i nieśmiertelne, niezależnie od postaci, w jakiej aktualnie występuje.

Heraklit

Również w nauce Heraklita wychwycić można założenie istnienia dwojakiej postaci podmiotowości człowieka. Z jednej strony bowiem, może on odkryć siebie jako cząstkę wiecznego *Logosu*, ale zarazem uczestniczy w świecie stawania się, w którym każda z form podlega nieustającym narodzinom i śmierci. Możemy więc spróbować przełożyć ten typ myślenia o podmiotowości na koncepcję „psychologii dwóch dusz".

W procesie kosmicznych przemian *arche*, Heraklit umiejscawia duszę gdzieś pomiędzy żywiołem wody a czystą postacią ognia[543]. Zdaniem Kazimierza Mrówki, dusza uzupełnia brakujący w systemie Heraklita element powietrza – jest *górną częścią niebiańskiego powietrza, jasnego, bardzo suchego i bardzo rozgrzanego, które w kolejnym etapie przemiany przechodzi w ogień*[544]. Pogląd taki byłby odzwierciedleniem popularnego wówczas pojmowania duszy jako „tchnienia życiowego"[545] skojarzonego z obserwacją, że wraz ze śmiercią człowieka (oddzieleniem duszy od ciała) zanika oddech. Podobnie więc jak w koncepcji Empedoklesa, heraklitejska „dusza-oddech", powraca wraz ze śmiercią ciała do swego rdzennego żywiołu.

Z taką postacią podmiotowości nie należy natomiast łączyć sytuacji człowieka, który odkrywa w sobie „*logos* duszy" otwierający go na boską, kosmiczną całość[546]. Na ile człowiek odkryje w sobie ową „zasadę *logosu*", na tyle zrealizuje swą potencjalną jedność z tym, co boskie. To bowiem, co wiąże człowieka ze światem boskości to właśnie „*logos* duszy" – jego prawdziwa tożsamość, archeiczne

[541] Zob. paragraf: *Na czym polega apoteoza orficka? – dynamiczna koncepcja podmiotowości: próba rekonstrukcji*.

[542] Można je określić również „nadempirycznym ja", „ponaddoczesnym ja" albo jeszcze inaczej.

[543] Por. DK 22 B 12, B 36, B 76, B 77.

[544] Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 321.

[545] Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 137.

[546] Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 321.

źródło podmiotowości. Sądzę, że właśnie tak powinniśmy rozumieć Heraklita, gdy mówi: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (*Charakter człowieka jest bogiem*)[547].

Podobnie zatem jak u Pitagorasa i Empedoklesa można też u Heraklita mówić o dwojakiej zasadzie podmiotowości: śmiertelnej „duszy-oddechu" – mechanicznie zdeterminowanej wpływem żywiołów kosmicznych – oraz „duszy-*logosie*", która koresponduje ze znaczeniem „duszy-*daimona*" u Pitagorasa i Empedoklesa. Zasady te przekładają się na dwojaką postać podmiotowości w człowieku: **„ja empiryczne" związane z „duszą-oddechem" i „ja archeiczne" będące wyrazem „duszy-*logosu-daimona*", przy czym źródłową formą podmiotowości jest ostatecznie to drugie „ja". „Ja" związane z „duszą-oddechem" jest tylko tymczasowym sposobem przejawiania się „ja archeicznego".**

Parmenides

Niestety, nie można w sposób jednoznaczny odczytać analogicznej do powyższych koncepcji dwóch dusz z poematu Parmenidesa. Jeżeli jednak przyjmiemy, że i u Parmenidesa obowiązująca jest homologia pomiędzy makro i mikroświatem to należy oczekiwać, że namysł nad problemem podmiotowości będzie przesunięty w kierunku rozważań poznawczych – tak samo jak w przypadku doktryny makrokosmicznej. Faktycznie, Parmenides nie mówi wprawdzie o duszy śmiertelnej i duszy nieśmiertelnej, ale mówi o ścieżce mniemań, którą podążają śmiertelni oraz o ścieżce prawdy, która swój początek bierze w świecie boskiej wieczności. Dwa poziomy rzeczywistości makrokosmicznej i dwa rodzaje dusz pozostałych archeików stają się więc tutaj dwiema drogami poznania – drogą głupców (mniemaniami śmiertelnych) i filozoficzną drogą prawdy bytu.

Dwóm częściom poematu Parmenidesa przypisać można dwojaki sposób opisu poznawczo-świadomościowych funkcji człowieka. W części poświęconej drodze „mniemań śmiertelnych" Parmenides mówi:

[547] Za Kazimierzem Mrówką, jako podstawową przytaczam wersję fragmentu podaną przez Plutarcha. W wersji Aleksandra z Afrodyzji pojawia się dopełniacz w liczbie mnogiej: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (*charakter ludzi jest bogiem*). Diels z kolei opiera się na wersji Stobajosa, gdzie występuje celownik liczby pojedyńczej: ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων. (dosłownie: *charakter człowiekowi bogiem*). Sens wydaje się jednak analogiczny. Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 322. Por. także DK 22 B 119. Jurewicz, wśród znaczeń terminu ἦθος na pierwszym miejscu podaje: miejsce pobytu, zamieszkania; siedziby, mieszkania, legowiska; stanowisko. Por. *Słownik grecko-polski*, tom I, oprac. Oktawiusz Jurewicz, dz. cyt., s. 430. Por. także: LSJ, s. 766. Heidegger mówi, że słowo ἦθος jest tutaj „nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek". Por. Martin Heidegger, *List o „humanizmie"*, dz. cyt., s. 304. Idąc za tymi sugestiami można by ów fragment przetłumaczyć w sposób następujący: „miejscem, w którym człowiek jest prawdziwie u siebie (w domu) jest *daimon*", co oznaczać by mogło również, że „prawdziwym źródłem ludzkiego „ja" jest *daimon*".

Jaką każdy człowiek posiada mieszaninę odpowiednią dla członków
[jego ciała w ciągłym ruchu,
takie zdobywa myślenie; bowiem to właśnie
w człowieku jest świadomością, co jest ukształtowane z ciała,
we wszystkich i w każdym: bo tym, co dominuje jest myśl[548].

Forma podmiotowości, którą można odczytać z owego fragmentu ściśle związana jest z ciałem. W zależności od tego jaka jest w ciele mieszanina (elementu Ognia i Ziemi), tak kształtuje się jego świadomość[549]. Gdy ciała zabraknie nie będzie „nośnika świadomości", zatem tego rodzaju „świadomość ja" musi umrzeć wraz ze śmiercią ciała[550]. Takiej koncepcji podmiotowości, jak sądzę, nie sposób pogodzić z postacią podmiotowości zakładaną przez drogę prawdy. Z jej perspektywy bowiem, nie ma dwóch zasad, z których powstaje świat doczesny i „świadomość jednostkowa", istnieje tylko jeden wieczny „Byt"[551]. Drugą część poematu Parmenidesa wiązać można z postrzeganiem świata z perspektywy tego, jak wygląda on jeżeli patrzymy nań „doczesnym wzrokiem empirycznego ja", zaś pierwsza część poematu dotyczy wiecznego „Ja-Bytu", który przezeń prześwieca, jeżeli zobaczymy go w pełni prawdy doświadczenia mistycznego.

Można zatem przypisać „człowiekowi Parmenidesa" – tak jak w przypadku pozostałych archeików – archeiczną budowę będącą odbiciem struktury kosmosu. Podmiot ma swą postać doczesną (materialną), która jest ograniczona prawami świata śmiertelników (mieszanki elementu Ognia i Ziemi) i postać archeiczną, która może być dostrzeżona tylko z perspektywy drogi prawdy. Archeiczna forma podmiotowości na pewno nie jest tu ujmowana jako źródło jej postaci doczesnej, tak samo jak droga prawdy nie jest źródłem drogi mniemań, ani też „Jedno-Byt-

[548] ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, / τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. DK 28 B 16, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. tłumaczenie: tenże, *Poemat Parmenidesa. Fragmenty B 9-B 17, B 19*, dz. cyt., s. 126.

[549] Z tym, że – zdaniem Fränkela – *Zależność jest obustronna, a przyczynowość kolista: nie tylko ciału w danym wypadku odpowiada duch, lecz również duch opiera się na ciele.* Herman Fränkel, *Studia Parmenidejskie*, dz. cyt., s. 106.

[550] Obrazu rzeczy nie zmienia sugestia Teofrasta, który uważa, że dla Parmenidesa także trup w jakiś sposób jest ożywiony – doznaje zimna i milczenia (DK 28 A 46). Cóż dzieje się gdy ciało rozkłada się? Owo „zimno i milczenie" doświadczane przez trupa wiąże się raczej z powrotem ciała do swego rdzennego pierwiastka, i tutaj nie może być mowy o świadomości w tym sensie, co u żyjącego. Przyjąć należy, że autonomiczne „ja empiryczne człowieka", o którym Parmenides mówi w tym fragmencie, przestaje istnieć wraz ze śmiercią ciała.

[551] Obydwie formy podmiotowości próbuje pogodzić Fränkel mówiąc, że opis bytu istniejącego w wiecznym teraz (DK 28 B 8.5), który postrzegany jest w ekstazie parmenidejskiej, łączyć należy z chwilowym uzyskaniem w strukturze członków „czystego światła", chwilowym brakiem opozycyjnego pierwiastka „ciemności i chłodu". Por. Herman Fränkel, *Studia Parmenidejskie*, dz. cyt., s 105--107. Z takiej interpretacji wynikałoby jednak, że droga bytu byłaby tylko szczególnym przypadkiem drogi mniemań, co z perspektywy ontologii Parmenidesa wydaje się nie do przyjęcia.

Prawda" nie jest źródłem rzeczywistości postrzeganej jako wielość rzeczy. To, którą formę podmiotowości uważać należy za „źródłową" można natomiast powiązać z wartościowaniem dróg poznania, z jakimi się one wiążą. W ten sposób, archeiczną formę podmiotowości określamy jako „bardziej realną" od jej postaci doczesnej, gdyż pierwsza odkrywana jest na drodze prawdy, a druga na drodze mniemań. W tym sensie – podobnie jak w przypadku pozostałych archeików, stwierdzić należy, że „rdzenną", „źródłową", czy wreszcie „bardziej realną" formą przejawiania się podmiotowości jest „archeiczna cząstka boskiej jedności bytu" – odpowiednik orfickiego *daimona*, „boskie ja" w człowieku.

Potwierdziliśmy zatem w tekstach presokratejskich postulowany poprzednio model dwojakiego sposobu przejawiania się ludzkiego „ja". Archeicy wypowiadają się czasem o fundamentalnych przejawach podmiotowości człowieka jak o czymś mechanicznie zdeterminowanym mieszanką żywiołów i czymś śmiertelnym, zaś innym razem przeciwnie, jako czymś boskim, całkowicie poza wszelkimi ograniczeniami doczesności. **W kontekście nauki wszystkich czterech filozofów można mówić o tym, że obok kierującego życiem doczesnym „ja empirycznego" ma człowiek jakieś inne „ja", któremu przysługują cechy, które Grecy zwykle rezerwowali dla bogów. Owego „boskiego ja" nie należy utożsamiać z jakąkolwiek postacią „stającej się osobowości" („empirycznym ja") ani z rozumem czy innymi władzami związanymi ze światem doczesnym. Podobne jest ono natomiast do idei orfickiego *daimona,* który ontycznie przynależy do boskiej, nieśmiertelnej sfery istnienia i tylko tymczasowo bądź nawet „pozornie" wydaje się być związany ze światem doczesnym. Archeiczną naukę o podmiotowości można by przeto określić „psychologią dwóch dusz": pierwszej – „ziemskiej", śmiertelnej i drugiej, „niebiańskiej" – boskiej i nieśmiertelnej. Ujęcie takie wydaje się filozoficznie możliwym sposobem rozwinięcia orfickiego modelu podmiotowości w duchu paradygmatu archeicznej koncepcji rzeczywistości.**

Nadal jednak pozostaje niezrozumiały mechanizm soteriologicznej przemiany podmiotu. Według tego, co powiedzieliśmy dotychczas, musiałaby to być transformacja „empirycznego ja", będącego przejawem śmiertelnej „duszy-oddechu", w „boskie ja" „duszy-*daimona*". Przemiana taka jednak wydaje się niemożliwa. Dusza śmiertelna nie może się zmienić w nieśmiertelną z racji radykalnej odmienności ich natur, a zatem wypowiedzi archeików sugerujące soteriologiczny kontekst ich nauczania nadal pozostają problematyczne. W celu wyjaśnienia mechanizmu archeicznej drogi do nieśmiertelności, należy koncepcję podmiotowości archeików przedstawić inaczej, bardziej ze względu na możliwość egzystencjalnej transformacji osoby ludzkiej niż pod kątem analizy ontycznych zasad podmiotowości.

3.2.3 Dynamiczny aspekt archeicznej koncepcji podmiotowości

Skoro „psychologia dwóch dusz” nie rozwiązuje wszystkich paradoksów archeicznej doktryny podmiotowości, należy przypuszczać, że nie wyczerpuje ona archeicznej koncepcji podmiotu, ale jest fragmentem jakiegoś bardziej ogólnego schematu myślenia o podmiotowości, który inspirowany jest orfizmem. Przyjrzyjmy się zatem, jeszcze raz, koncepcji orfickiej.

Otóż, w części poświęconej religijności misteryjnej doszedłem do wniosku, że fenomen orfickiego modelu podmiotowości polega w istocie na jej dynamicznym ujęciu. „Podmiot orficki” przedstawić należy, przede wszystkim, jako cząstkę pośredniczącą pomiędzy potencjalną najwyższą boskością Dionizosa-Zagreusa a totalną dzikością uosabianą zbrodnią tytanów. Nie jest on ostatecznie ani „ja empirycznym” ani nawet „boskim ja”, ale czymś dynamicznym, przyjmującym postać boską lub śmiertelną zależnie od stanu swej czystości. „Ja daimoniczne” i „ja śmiertelne” traktowane są tutaj bardziej jako możliwe dla człowieka sposoby przejawiania się jego podmiotowości, niż jako przejawy niezależnie od siebie istniejących dusz. W takim, dynamicznym rozumieniu „ja”, nie jest ono tożsame z żadną z dusz (w punkcie wyjścia), ale dopiero „staje się” którąś z nich w wyniku pewnych aktów. W koncepcji orfickiej, *in illo tempore*, boski i nieśmiertelny ontycznie *daimon*, został „wcielony w doczesność” w wyniku „skazy” związanej z uczestnictwem w zbrodni tytanów. Od tej pory ontycznie należny mu status jest dlań niedostępny egzystencjalnie. Jego los został utożsamiony z losem istot śmiertelnych, tak samo jak los zjedzonych cząstek Dionizosa-Zagreusa, podzielił los tytanów – czyńców teofagii.

Taka koncepcja wydaje się podatna na filozoficzną interpretację, w której „pierwotny grzech” staje się mimowolnie popełnianym błędem poznawczo-afektywnym. Gdybyśmy więc przyjęli, przez analogię, że „archeiczny podmiot” nie jest ani „duszą-oddechem” ani „duszą-*daimonem*”, ale dopiero „staje się” którąś z nich w wyniku działania pewnych skłonności poznawczo-afektywnych, to tak rozumiane „ja”, po odwróceniu owych skłonności, mogłoby zmienić sposób doświadczania siebie ze „śmiertelnego” na „nieśmiertelny”. Przy takim rozumieniu podmiotowości człowieka możliwa byłaby jego droga do nieśmiertelności. Prześledźmy jednak czy archeicy faktycznie posługują się tego typu ujęciem podmiotowości.

Pitagoras i Empedokles

W przytaczanej anegdocie o Pitagorasie (DK 21 B 7) nie różnił się on od bijącego tym, iżby miał w sobie „daimoniczną cząstkę”, której nie miał bijący psa.

Różnica polegała na tym tylko, że tamten nie potrafił jej dostrzec. Tak bowiem pochłonięty był własnymi „przyziemnymi interesami”, że dostrzegał tylko swą doczesną osobowość zorganizowaną wokół „duszy-oddechu”. Sądzę, że specyficzna organizacja nauczania w sekcie pitagorejskiej służyć miała wykształceniu w filozofie umiejętności „odwracania wzroku” od owej „doczesnej tożsamości” w dokładnie taki sposób, ażeby mógł on dostrzec siebie jako „archeiczną cząstkę”, *daimona*, który stanowi „niewidzialną kurtynę” dla empirycznego istnienia w doczesności.

W jakim sensie mowa tu o odwracaniu wzroku od doczesności? Na podstawie relacji Porfiriusza i Jamblicha wiemy, że zanim dopuszczono ucznia do pełnoprawnego uczestnictwa w życiu sekty (tj. zanim poznał wszystkie tajemnice i mógł aktywnie filozofować), przechodził on najpierw wielostopniowy proces oczyszczenia afektywno-intelektualnego. Wiemy na przykład, że na samym początku musiał podzielić się ze wspólnotą majątkiem, a potem zająć pozycję „milczącego słuchacza”[552]. Obydwa kroki wiązały się z porzuceniem jakiejś części „tego, co moje” – majętności, pozycji w hierarchii społecznej – a zatem czegoś, do czego dążą wszyscy śmiertelnicy, co stanowi o treści ich „stającej się”, doczesnej tożsamości. Potem zaś następowały kolejne stopnie procesu „odwarunkowania” wszystkiego, co stanowi o afektywno-intelektualnym przywiązaniu do doczesności. Rytuały, specjalny, „pitagorejski” tryb życia (Πυθαγορικός βίος), swego rodzaju „muzykoterapia”[553] oraz przekazywanie wiedzy na temat związków człowieka z archeicznym wymiarem kosmosu były niewątpliwie częścią tego procesu[554].

Choć niewiele pewnego wiemy o poszczególnych etapach nauczania pitagorejskiego, to jednak mamy prawo sądzić, że stopniowy proces wtajemniczania ucznia w wiedzę o archeicznym obliczu kosmosu, w sekcie obmyślany był w ten sposób, ażeby – wykorzystując wzajemne oddziaływanie na siebie elementu infor-

---

552 Por. przypis 499.

553 Zacytujmy Jamblicha: *Wiosną [Pitagoras; przyp. M. J.] uprawiał muzykę w następujący sposób: sadzał pośrodku kogoś grającego na lirze, a dokoła siadali ci, którzy umieli śpiewać. I gdy ten uderzał w struny, siedzący wokół śpiewali pewne hymny, dzięki którym, jak sądzili, ogarniała ich radość i panowała w nich harmonia i ład. Także w innym czasie posługiwali się muzyką jak sztuką lekarską. Były bowiem pewne pieśni, [tak] skomponowane, że jak najlepsze lekarstwa [leczyły] cierpienia duszy, smutki i zgryzoty. Inne znowu [uśmierzały] gniew, gwałtowność i wszelkie niepokoje duszy. I był też inny rodzaj muzyki, [łagodzący] żądze. (...) Zresztą cała szkoła Pitagorasa [proces wychowania] przez tak zwane przygotowanie, harmonię i pobudzanie realizowała przy pomocy pewnych odpowiednich melodii, przekształcając pożytecznie namiętności duszy w jej ład i porządek. Udając się bowiem na spoczynek oczyszczali umysły z niepokoju i zgiełku dnia pieśniami i wybranymi melodiami, dzięki czemu uzyskiwali spoczynek spokojny, któremu towarzyszyły sny nieliczne i dobre; wstając zaś, zmieniwszy rytmy, uwalniali się od sennej ociężałości i zawrotów głowy.* Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, dz. cyt., s. 66-67.

554 Guthrie twierdzi, że przemieniający charakter wiedzy przekazywanej w sekcie pitagorejskiej opierał się na zasadzie odkrywania zasad harmonii w świecie – zarówno w wymiarze makro jak i mikrokosmicznym. Por. William K. C. Guthrie, *Filozofowie Greccy od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt., s. 33. Podobnie zdaje się sądzić Reale. Por. Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 118-121. Szerzej omawiam ten temat w następnym rozdziale.

macyjnego i formacyjnego – dokonać afektywno-intelektualnej przemiany filozofującego. Mamy prawo sądzić również, że ostatecznym celem owej przemiany było doprowadzenie ucznia do egzystencjalnego odkrycia jego tożsamości z *daimonem* – archeiczną zasadą jego podmiotowości.

Chciałbym zwrócić uwagę, że w takim modelu nauczania, zakłada się, że postać jaką przyjmuje podmiotowość filozofującego, zależy od jego nastawienia emocjonalno-intelektualnego, które można odpowiednio kształtować. Egzystencjalne określanie swojego miejsca w świecie jest więc tutaj czymś dynamicznym. **Podmiot jest tym, z czym się utożsamia, do czego lgnie, co uważa za swoje, z czym jednoczy się mocą swej intencji z chwili na chwilę.**

To, co przed chwilą zostało powiedziane o Pitagorasie dotyczy, najprawdopodobniej, również Empedoklesa. Ponieważ posiadamy znacznie więcej informacji o filozofie z Akragas można pokusić się również o inne dowody.

W Περὶ φύσεως Empedokles mówi:

> Jeśli wbijesz je w swe zwarte rozumienie i będziesz życzliwie rozważał w czystych ćwiczeniach, z pewnością będą przy tobie przez całe życie; i dostaniesz od nich jeszcze wiele innych, gdyż same sprawią, że każde wzrośnie na swój sposób, zgodnie ze swą naturą. Jeśli jednak sięgniesz po inne rzeczy, jakich wśród ludzi jest mnóstwo, nędznych, przytępiających myśl, natychmiast cię opuszczą, gdy dopełni się czas, pragnąc spotkać swój miły rodzaj. Wiedz bowiem, że wszystkie mają rozum i udział myśli[555].

Ewidentnie uzależnia się tutaj postępy w filozofowaniu od uczynienia treści nauczania obiektem swego rodzaju „ćwiczeń”, które polegać by miały na ciągłym usiłowaniu wypełnienia swych myśli i uczuć wykładanym w Περὶ φύσεως obrazem świata, i zarazem „porzucenia” wszystkiego tego, do czego dążą śmiertelnicy. O tym, jak cudowne efekty mogłoby to przynieść podmiotowi, przekonuje Empedokles w innym fragmencie poematu:

> Poznasz lekarstwa na choroby i obronę przed starością, bo tylko dla ciebie to wszystko wykonam. Powstrzymasz siłę nieznużonych wichrów pędzących po ziemi niszczącymi pola powiewami. A później, jeśli zechcesz po-

[555] εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας / εὐμενέως καθαρῇσιν ἐποπτεύσῃς μελέτῃσιν, / ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται, / ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει / (5) ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστωι. / εἰ δὲ σύ γ' ἀλλοίων ἐπορέξεαι, οἷα κατ' ἄνδρας / μυρία δειλὰ πέλονται ἅ τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας, / ἦ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο / σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἱκέσθαι· / (10) πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. DK 31 B 110, tłum. Jacek Lang. Zdaniem autorów *Filozofii przedsokratejskiej* fragment ów znajdował się na końcu poematu Περὶ φύσεως. Por. Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 310.

nownie wzniecisz wynagradzające wiatry. Po czarnym deszczu sprowadzisz ludziom suszę w stosownym czasie, po letniej suszy wywołasz żyjące w powietrzu strumienie odżywiające drzewa, a z Hadesu wyprowadzisz moc zmarłego męża[556].

Zwróćmy uwagę, że Empedokles obiecuje nauczyć nadludzkich zdolności swego ucznia (Pauzaniasza), pod warunkiem, że pozostawi on wszystkie rzeczy, którymi zajmują się zwykli ludzie. Czym zaś zajmują się „zwykli śmiertelnicy”? Swymi doczesnymi interesami, ich „doczesne ja” jest bowiem jedynym, które znają. Przedmiotem Περὶ φύσεως jest zaś – między innymi – ukazanie tego, jak owa doczesność mało znaczy, jak wyłania się z odwiecznej gry *archai*, oraz że to, co ludzie nazywają śmiercią i narodzinami jest „pustą nazwą” jedynie i „grą żywiołów” właśnie[557]. Poznając w jaki sposób powstaje owa złudna – lecz dla śmiertelnych „śmiertelnie rzeczywista” – doczesność, będzie potrafił dokonać cudów, czyli czynów, które łamią ograniczenia obowiązujące w doczesności. Nie są to jednak zdolności nieznane w tamtych czasach – przypisywano je różnym świętym mężom. Tego typu legendarne umiejętności miały przede wszystkim „wartość dowodową”[558]. Wskazywały one, że ich dokonujący faktycznie byli *jatromantami* (ἰατρομάντεις) – istotami wyrastającymi ponad ograniczenia doczesności – mistrzami, którzy „zrealizowali stan nieśmiertelnej boskości”, który i sobie Empedokles przypisał w Καθαρμοί. Grupę owych „świętych mężów” opisuje on w tym poemacie jako „książąt ludzkości”, wykraczających ponad „przeciętność śmiertelnych”, tych którzy po raz ostatni przebywają na ziemi. Ponieważ w cyklu metempsychozy zbliżają się oni do granicy boskości, manifestują się już w nich zdolności przypisywane

[556] φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ / πεύσηι, ἐπεὶ μούνωι σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα. / παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν / ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας· / (5) καὶ πάλιν, ἢν ἐθέληισθα, παλίντιτα πνεύματ(α) ἐπάξεις· / θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμόν / ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου / ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι ναιήσονται (?), / ἄξεις δ' ἐξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός. DK 31 B 111, tłum. Jacek Lang. Dla porównania podaję też inne tłumaczenia. Heinrich: *Poznasz wszystkie leki, które są obroną przeciw chorobom i starości – gdyż dla ciebie jedynie chcę dokonać tego wszystkiego. Uspokoisz gwałtowność niezmierzonych wiatrów, które powstają i niszczą podmuchami rany, i naodwrót, gdy zechcesz, będziesz mógł powołać zpowrotem ich gwałtowny powiew. Będziesz mógł sprowadzić suszę po ciemnym deszczu, i naodwrót zaciemnisz suszę letnią w ulewę, która, spadając z nieba, karmi drzewo. Przyniesiesz z Hadesu życie zmarłego człowieka.* Władysław Heinrich, *Zarys historji filozofji*, dz. cyt., s. 68; Burnet: *And thou shalt learn all the drugs that are a defence against ills and old age; since for thee alone will I accomplish all this. Thou shalt arrest the violence of the weariless winds that arise to sweep the earth and waste the fields; and again, when thou so desirest, thou shalt bring back their blasts in return. Thou shalt cause for men a seasonable drought after the dark rains, and again thou shalt change the summer drought for streams that feed the trees as they pour down from the sky. Thou shalt bring back from Hades the life of a dead man.* John Burnet, *Early Greek philosophy*, dz. cyt., s. 221.

[557] Por. DK 31 B 8, B 9, B 10, B 11, B 12.

[558] Por. przypis 192.

często nieśmiertelnym bogom i herosom, podobnie jak zbliżając się do jakiejś granicy przestrzennej, z każdym krokiem wyraźniej widzimy, co jest po jej drugiej stronie.

> Lecz pod koniec są wśród ludzi żyjących na ziemi, jako wieszczkowie, lekarze, poeci i książęta. Później wznoszą się jako najczcigodniejsi bogowie, przebywający przy jednym ognisku z innymi nieśmiertelnymi i jadający z nimi przy tym samym stole, bez udziału w ludzkich cierpieniach i zmęczeniu[559].

Jak już powiedziałem, Empedokles zalicza i siebie do tej klasy istot. Jako *daimon* odpokutował już swą pierwotną winę i gości na ziemi po raz ostatni. Po to tylko żyje, można powiedzieć, aby ludziom wskazywać drogę wyzwolenia z doczesności[560]. Drogą tą zaś – mówiąc krótko – jest odwrócenie się „ja” od wszystkiego, co wiąże je z doczesnością. Kiedy człowiek odwraca swą afektywno-intelektualną uwagę od tego, co łączy go z „doczesną postacią ja” – zmierza jednocześnie ku swej postaci „ja-*daimona*”. Tym samym zaś, faktycznie, odkrywa siebie jako nieśmiertelnego boga, tymczasowo tylko uwikłanego w doczesność[561]. Nadludzkie zdolności zaś, to symboliczne dowody (znaki potwierdzające) tego, że podmiot rzeczywiście postępuje naprzód na drodze wyzwolenia od doczesności, że krok za krokiem zbliża się do granicy boskości, odkrywając siebie jako ponaddoczesnego *daimona*.

Z egzystencjalnego punktu widzenia, u Pitagorasa i Empedoklesa, nie jest człowiek ani „doczesną duszą-oddechem”, ani też czystą „duszą-*daimonem*”. Jego boskość jest wyłącznie „możliwością”, dopóki całym sobą nie odwróci się od tego, co doczesne, aby zwrócić się do swojej utajonej postaci daimonicznej. Choć bowiem ontycznie, jego prawdziwym źródłem jest *daimon*, to jednak tożsamość zależy ostatecznie od wyboru, którego dokonuje się z chwili na chwilę (choć zazwyczaj nie zdaje się sobie z tego sprawy). Kiedy podmiot zwraca się ku doczesności,

---

[559] εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροί / καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, / ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι. / ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι / (5) ἐόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς. DK 31 B 146 i B 147, tłum. Jacek Lang. Jedna tylko uwaga na marginesie polskiego tłumaczenia: tam, gdzie mowa o tym, że w ostatnim wcieleniu *daimona* staje się on wieszczkiem, lekarzem, poetą, księciem wśród śmiertelników, warto podkreślić łączność tych cech. Podkreślam to, aby nie dać się zwieść współczesnymi skojarzeniami związanymi z tymi terminami. Empedoklesowi nie chodzi o wybór zawodu, ale o niemal boską kondycję tych ludzi, dzięki której możliwe jest manifestowanie się w nich nadludzkich zdolności. Dzięki „przebudzonej” w nich „boskiej mocy” stają się oni widzącymi przyszłość (μάντεις) i przeszłość (ὑμνοπόλοι), uzdrawiającymi ciała i dusze (ἰητροί), i przywódcami wśród mieszkańców ziemi (πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι).

[560] Por. Adam Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, dz. cyt., s. 183.

[561] W tym sensie podobne jest to do modelu orfickiego: stopień oczyszczenia *daimona* z doczesności, tożsamy jest ze stopniem odzyskania kondycji boskiej.

przejawia się jako „doczesne ja” – śmiertelną duszę (organizującą siłę życiową) obierając za „swoje duchowe centrum”. Gdy odwraca się od doczesności, zwraca się tym samym ku wieczności i sprawia możliwym, by „odezwał się” tkwiący w nim potencjalnie nieśmiertelny „ja-*daimon*”.

Przed wejściem na ścieżkę filozofii i życia pitagorejskiego, podmiot zna tylko swoje „ja doczesne” (zorganizowane wokół „duszy-oddechu”), a zatem bezwiednie skłania się ku swej postaci śmiertelnej. Zanim będzie mógł powiedzieć o sobie: *jestem nieśmiertelnym bogiem* (DK 31 B 112), musi dokonać wysiłku odwrócenia się całym sobą od świata doczesnego i związanego z nim „ja-śmiertelnego”, aby doświadczyć swojego „ja” jako faktycznie zjednoczonego z nieśmiertelnym, archeicznym pierwiastkiem przenikającym świat doczesny.

Można się domyślać, że Platon – tak samo jak Empedokles – czerpiąc natchnienie ze źródeł pitagorejskich, wizję takiego procesu przedstawił w, zamieszczonym w *Państwie*, „micie jaskini”[562]. Ludzie, którzy są przywiązani do tego, co łączy ich z doczesnością, porównani są do „kajdaniarzy” umocowanych od urodzenia w taki sposób, że dostrzec mogą tylko ulotną egzystencję cieni rzeczy. Doczesność oraz związane z nią „ja śmiertelnika” jest więc od urodzenia narzuconym podmiotowi, złudnym sposobem postrzegania rzeczywistości i swojego w niej miejsca. Inne postrzeganie – prowadzące do świata „wiecznej rzeczywistości” – można wykształcić w sobie tylko poprzez radykalne odwrócenie się całym sobą od „doczesnego teatru cieni”.

> Tak samo, jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać[563].

[562] Powstaje tutaj kwestia tego, do jakiego stopnia można mówić o „micie jaskini” jako przedstawieniu drogi duszy do boskości typowej dla Pitagorasa i Empedoklesa. Oczywiście, poglądy filozoficzne Platona różnią się od poglądów Pitagorasa i Empedoklesa. Nigdy jednak nie podważano, że w wielu wymiarach filozofowania widać u Platona inspirację orficko-pitagorejską. Była ona na tyle znaczna, że niektórzy już w starożytności twierdzili, że dialog *Timajos* to nie oryginalny tekst Platona, ale plagiat dzieła Filolaosa. Por. DL VIII, 85. Związki z pitagoreizmem widać u Platona zwłaszcza w ścisłym powiązaniu antropologii, kosmologii, eschatologii, teorii poznania i ontologii. Wydaje się zatem, że można potraktować platoński „mit jaskini” jako ilustrację nauki Pitagorasa i Empedoklesa o drodze człowieka do świata ponaddoczesnego, o ile oczywiście będziemy pamiętali o odmiennej koncepcji ontologicznej, która wiązała się z ową drogą u Platona. Powyższy problem analizuję w artykule: *Piragoras i Empedokles: Funkcja „odwrócenia wzroku” od świata doczesnego w kształtowaniu duchowego widzenia świata wiecznego. Uwagi na marginesie „mitu jaskini” Platona*. W artykule tym wykorzystałem niektóre fragmenty z rozważań niniejszego paragrafu. Zob. Marek Jastrzębski, *Pitagoras i Empedokles...*, dz. cyt.

[563] Platon, *Państwo*, VII 518 C, tłum. Władysław Witwicki.

Zazwyczaj człowiek nie jest w stanie samodzielnie dokonać w sobie takiej przemiany. Platon bardzo sugestywnie wyjaśnia, że ten, kto od urodzenia „na wyścigi wykłada cienie" postrzega „swoje ja" ściśle w związku z takim życiem. Jego „ja", poprzez afektywno-intelektualne przywiązanie do doczesności, nie potrafi dostrzec siebie „poza tym światem", boi się więc takiej egzystencji, broni się ze wszystkich sił przed wyrwaniem ze świata doczesnego. Jest to bowiem dla podmiotu równoznaczne ze śmiercią. Do świata ponaddoczesnego doprowadzić go może tylko nauczyciel, który faktycznie zna ów „wieczny byt", przebywa w nim egzystencjalnie i widzi go rzeczywiście tak, jak zwykli śmiertelnicy jako rzeczywistość postrzegają doczesne bytowanie cieni rzeczy. Biorąc pod uwagę wielość powiązań filozofii Platona z działalnością pitagorejczyków, mamy prawo uważać, że wzorem owych nauczycieli byli dla niego mędrcy tacy właśnie jak Pitagoras i Empedokles.

Podsumowując, należy podkreślić, że w nauczaniu Pitagorasa i Empedoklesa afektywno-intelektualne odwrócenie się od „doczesnej postaci ja" prowadzi podmiot ku doświadczaniu siebie w związku z „archeiczną postacią ja" – *daimonem*, cząstką boskiej wszechcałości Dionizosa-Zagreusa. Podmiot jest zatem czymś dynamicznym i zarazem „zmuszonym do wyboru". Dane mu jest przejawiać swe istnienie za pomocą dwojakiej postaci: śmiertelnej – poprzez „ja doczesne", utworzone wokół „duszy-oddechu-harmonii", bądź nieśmiertelnej – poprzez „ja archeiczne", zorganizowane wokół „duszy-*daimona*". **To kim podmiot będzie, w dużej mierze zbieżne jest z tym, co egzystencjalnie określa on jako „moje", a zatem zależy od afektywno-intelektualnego wyboru „swej ojczyzny", którego zmuszony jest dokonywać nieustannie, z chwili na chwilę, choć – jak większość – może nie zdawać sobie z tego sprawy.**

Heraklit

We fragmencie 101 Heraklit wyznaje: *siebie samego poszukałem* (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν)[564]. Koresponduje to z opinią, którą przytacza Laertios, że Heraklit *Nie słuchał niczyich wykładów, ale mówił, że siebie samego badał i że wszystkiego się nauczył sam od siebie*[565]. Chodzi tutaj jednak chyba o coś więcej. Wydaje się, że Heraklit nie tylko „od siebie się uczył", ale nade wszystko „siebie samego się uczył". Tak sądzi między innymi Kazimierz Mrówka, który zauważa, że nauka heraklitejska jest pierwszą filozoficzną odpowiedzią na aporię maksymy delfickiej γνῶθι σαυτόν (*poznaj samego siebie*), zaś sam mędrzec z Efezu antycypuje postać Sokratesa[566]. Być może więc, to „własne ja" było dla Heraklita najistotniejszą z zagadek,

[564] DK 22 B 101, tłum. Kazimierz Mrówka.

[565] DL IX, 5.

[566] Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit...*, dz. cyt., s. 280-282. Podobnie twierdzi również Krokiewicz. Por. Adam Krokiewicz, *Heraklit*, dz. cyt., s. 10-12. Podkreślić jednak należy, że odpowiedź

które chciał rozwikłać, a jeżeli tak, to zachodzi prawdopodobieństwo, że nawet tam, gdzie mędrzec z Efezu nie odnosi się wprost do problemu podmiotowości człowieka, może mieć go na myśli[567]. Przypuszczenie to wydaje się tym bardziej uzasadnione, jeżeli przypomnimy sobie, że ustaliliśmy, iż w myśli archeików obowiązuje homologia pomiędzy ontyczną strukturą podmiotowości człowieka, budową makrokosmicznej rzeczywistości oraz sposobami poznawczego odniesienia się do rzeczywistości makro i mikrokosmicznej.

Wziąwszy to wszystko razem pod uwagę, można uporządkować myśl Heraklita w zestawy przeciwieństw, wzajemnie uzupełniających się w opisywaniu różnych aspektów podmiotowości człowieka. Wśród nich, zwróćmy teraz uwagę na następujące:

- śpiący *versus* przebudzeni;
- śmiertelni *versus* nieśmiertelni;
- człowiek *versus* bóg;
- wspólny *Logos versus* prywatne opinie, wyobrażenia;
- wieczny „Ogień-Kosmos” *versus* jego śmiertelne wcielenia (postacie).

Owe pary przeciwieństw odnieść można do heraklitejskiej wersji „psychologii dwóch dusz”, o której już mówiłem, należy jednak zauważyć ich silne powiązanie z problemem poznawczo-afektywnego ustosunkowania się podmiotu wobec rzeczywistości.

Zamieszczone poniżej fragmenty przedstawiają opozycję człowiek-*versus*-bóg:

> Wszak charakter ludzki nie ma zdolności poznania, a boski ma[568].
>
> Mężczyzna za dziecinnego uchodzi wobec boga, tak jak dziecko wobec mężczyzny[569].
>
> Najmądrzejszy z ludzi okazuje się małpą wobec boga, pod względem mądrości, piękna i wszystkiego innego[570].

Heraklita jest jednak inna, niż w popularnym odbiorze przesłanie owej maksymy delfickiej w czasach archaicznej *polis*. Por. s. 61 niniejszej książki.

[567] Oczywiście nie znaczy to, że wszystkie fragmenty zachowane z dzieła czy wypowiedzi Heraklita dotyczą tego właśnie aspektu jego nauki. Ponieważ znamy je z cytatów u innych autorów, to oczywiste jest, że były to te słowa Heraklita, które uznali oni za najbardziej interesujące, co utrudnia jednoznaczną wykładnię filozofii Heraklita. Akcent właśnie na „poszukiwanie samego siebie” jest jednak prawdopodobny. Nas zaś interesuje tutaj wyłącznie ten aspekt i tylko pod tym kątem będą analizowane poszczególne fragmenty.

[568] ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. DK 22 B 78, tłum. Kazimierz Mrówka.

[569] ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. DK 22 B 79, tłum. Kazimierz Mrówka.

[570] ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίαι καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν. DK 22 B 83, tłum. Kazimierz Mrówka.

Można tu zauważyć ścisłe powiązanie różnic charakteryzujących bogów i ludzi z elementem poznawczo-afektywnym. Nie jest to jeszcze dowód, żeby móc twierdzić, że różnice owe dotyczą opisu dwóch różnych sposobów doświadczania „ja” podmiotu filozofującego, a nie, po prostu, substancjalnie rozumianych różnic pomiędzy istotami boskimi i ludzkimi. Taką interpretację wspierają jednak paralelne zestawy przeciwieństw:

> Dla przebudzonych jeden i wspólny jest świat, zaś z tych, którzy śpią, każdy zwraca się do własnego[571].

Mówi się tu o różnicy pomiędzy mędrcami, którzy postrzegają świat obiektywnie – jako jedność, oraz tymi, którzy pogrążeni są w swych subiektywnych światach-wyobrażeniach. Poprzednio sugerowana tylko podmiotowa interpretacja opozycji człowiek-bóg zdaje się być tutaj potwierdzona. Opozycja śpiący-przebudzeni łączy bowiem różnicę ontyczną pomiędzy ludzką sferą doczesności i boską sferą wiecznego *arche*, z różnicą w poznawczo-afektywnym odniesieniu się do rzeczywistości. Ten, kto jest w stanie realnie postrzegać rzeczywistość jako jedność, staje się w tym momencie tożsamy z boskim „Jednem-Ogniem-*Logosem*”. Koresponduje to także z wszystkim tym, co mówiliśmy poprzednio o wyborze pomiędzy słuchaniem „mowy ludzkiej” bądź słuchaniem „boskiej mowy *Logosu*”[572]. Ci, którzy słuchają „mowy *Logosu*” egzystencjalnie należą do owej boskiej jedności „Kosmosu-Ognia-*Logosu*”, zaś ci, którzy zaufali „mowie ludzkiej” uczestniczą w doczesnym świecie wielości[573].

Przyjrzyjmy się jeszcze odpowiednikom tych opozycji w aspekcie kosmologicznym:

> Tego kosmosu, tego samego dla wszystkich, nie stworzył ani któryś z bogów, ani z ludzi, lecz zawsze był, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, zapalającym się według miar i według miar gasnącym[574].
>
> a) Przemiany ognia: wpierw morze, z morza zaś jedna połowa ziemią, a połowa wiatrem palącym.
>
> b) «Ziemia» roztapia się w morze, do miary tego samego logosu, jaki przedtem był, zanim stało się ziemią[575].

---

[571] DK 22 B 89, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. przypis 387.

[572] Zob. w rozdziale o mistycznym źródle filozofii archeicznej paragraf poświęcony Heraklitowi.

[573] Innymi słowy, chodzi tu o opozycję: „wspólny *Logos versus* prywatne opinie, wyobrażenia”.

[574] κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. DK 22 B 30, tłum. Kazimierz Mrówka.

[575] πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ... <γῆ> θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ. DK 22 B 31, tłum. Kazimierz Mrówka.

Wyraźnie możemy tu dostrzec, że wieczny „Ogień-Kosmos” przeciwstawiony jest wielości jego śmiertelnych wcieleń w sposób podobny jak we wcześniej przywoływanych parach przeciwieństw. Jest on więc tożsamy z najwyższą boskością *Logosu*, rozumianą podobnie jak w orfizmie Dionizos-Zagreus (obraz świata-wizerunku Dionizosa), bądź też jak Zeus, który jest „początkiem, środkiem i dokonaniem wszelkich rzeczy” z papirusu z Derveni[576]. W heraklitejskim „Kosmosie-Ogniu-*Logosie*” zawiera się całość rzeczywistości zarówno w boskich, jak i doczesnych kształtach[577]. Zrozumiałe jest więc, że mędrzec, który żyje zgodnie ze swym wewnętrznym *logosem*, i który faktycznie postrzega rzeczywistość jako „Jedno”, egzystencjalnie staje się nim. Można powiedzieć, że „swoje ja” postrzega mędrzec w związku z ową bosko-archeiczną realnością, a nie ze swym doczesnym kształtem, który jest tylko jednym z jej wcieleń.

Zestawianie przeciwieństw nie jest wszakże jedynym heraklitejskim sposobem wypowiadania się o nich. W innym miejscu bowiem, mędrzec z Efezu sugeruje, że wszelkie przeciwieństwa łączą się w harmonii, którą, zdaje się, należy rozumieć w sensie *coincidentia oppositorum*.

> Przeciwne zbieżne;
> i z różniących się rzeczy najpiękniejsza harmonia;
> i wszystkie powstają z niezgody[578].
> Połączenia całe i niecałe,
> zbieżne rozbieżne,
> współbrzmiące różnie brzmiące,
> i z wszystkich jedno,
> i z jednego wszystkie[579].
>
> Nie pojmują, jak spierające się ze sobą się zgadza. Harmonia zwrotna, tak jak łuku li liry[580].

Okazuje się więc, że to, co traktowaliśmy wcześniej jako zestawy przeciwieństw (przebudzone i śpiące, boskie i ludzkie, wieczny ogień i przemiany jego postaci), jest nimi tylko pod pewnym względem. Zmieniając punkt widzenia możemy dostrzec, że owe „przeciwieństwa” nie są opozycyjne, ale wzajemnie uzupełniają się, są zjednoczone w bardziej zasadniczym porządku.

---

[576] Por. przypis 279.

[577] Wydaje się, że ogień w myśli Heraklita raz występuje jako jeden z etapów przemian *arche*, tj. jako „wcielenie *arche*”, a gdzie indziej jako samo wcielające się *arche*.

[578] τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πὰντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι]. DK 22 B 8, tłum. Kazimierz Mrówka.

[579] συλλάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. DK 22 B 10, tłum. Kazimierz Mrówka.

[580] οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. DK 22 B 51, tłum. Kazimierz Mrówka.

Wiemy już zatem, że nie są to absolutne przeciwieństwa, że współistnieją ze sobą w jakiś sposób, wzajemnie dopełniają się, ale jeszcze nie wiadomo dokładnie w jaki sposób wiązać je ze sobą w koncepcji podmiotowości. Wyjaśnić to można w kontekście następującej wypowiedzi Heraklita:

> Tym samym jest w nas żywe i umarłe, i przebudzone i śpiące, i młode i stare; te bowiem przemieniły się i są tamtymi, a tamte znów przemieniły się w te[581].

Fragment ten można odczytać w tym sensie, że sam podmiot jest tym, który staje się owymi przeciwieństwami, że są one jego postaciami. Jest on niejako „zmuszony do wyboru" pomiędzy nimi. Wybór ten zaś ściśle związany jest z jego poznawczo-afektywnymi skłonnościami. Zależy na przykład od tego, czy chce zauważyć, że w świecie dostrzegalnym zmysłami wszelkie formy są śmiertelne i inne być nie mogą, czy też za wszelką cenę usiłuje nie dostrzegać tego faktu, aby „zatrzymywać zmiany", próbować znaleźć nieśmiertelność w śmiertelnej rzeczywistości[582]. *Śmierć jest tym, co widzimy przebudzeni; sen zaś jest tym, co widzimy śpiąc* – mówi Heraklit[583]. Można buntować się przeciwko takiemu stanowi rzeczy i na owym buncie budować swoją tożsamość lub też naśladować „Boga-*Logos*", i zaakceptować doczesny porządek rzeczy.

> Dla Boga wszystkie rzeczy są piękne i dobre, i sprawiedliwe, lecz ludzie jedne uznali za niesprawiedliwe, inne zaś za sprawiedliwe[584].

Jeżeli zaakceptujemy to, że każda forma istnienia musi umrzeć, że nawet nasze „doczesne ja" i cały jego świat nie jest czymś trwałym, tylko nieustannie umiera i rodzi się na nowo[585], możemy wówczas poszukać swej tożsamości gdzie indziej, głębiej, poza tym wszystkim, co zwykle śmiertelnicy uważają za swoje „ja".

Gdy wzrok swój skierujemy poza „zewnętrzne przeciwieństwa" i ich walkę ze sobą dostrzec możemy, że

> Dusza ma Logos samego siebie powiększający[586].

---

[581] ταὐτό τ᾽ ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. DK 22 B 88, tłum. Kazimierz Mrówka.

[582] Zob. s. 175-176 niniejszej książki.

[583] DK 22 B 21, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. przypis 489.

[584] DK 22 B 102, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. przypis 482.

[585] Por. Kazimierz Mrówka, *Heraklit*..., dz. cyt., s. 42-43.

[586] ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων. DK 22 B 115, tłum. Kazimierz Mrówka.

Uczestniczy on w wiecznym porządku przemian, ale zarazem jest obecny na każdym ich etapie w ten sam sposób, a zatem, zdaje się przejawiać w nich i jednocześnie „być” ponad nimi – wieczny i, paradoksalnie, niezmienny.

Innymi słowy, jeżeli faktycznie nie zwiążemy własnej tożsamości z czymś ze śmiertelnego świata przemian, dojść możemy aż na samo ich dno, i dostrzec coś co jest poza przemianami, a zarazem ujawnia się w każdej z nich – „*logos* duszy”. Skoro zaś naprawdę dostrzeżemy „swoje ja” jako „logos duszy”, możemy powiedzieć – w zgodzie z własnym doświadczeniem:

> Charakter człowieka jest bogiem[587].

Cóż jednak dzieje się dalej z filozofującym podmiotem? Jego dusza śmiertelna z pewnością nadal uczestniczy w wiecznym procesie przemian:

> Dla dusz śmiercią jest stać się wodą, a dla wody śmiercią jest stać się ziemią. Z ziemi zaś staje się woda, a z wody dusza[588].
>
> Nieśmiertelni śmiertelni, śmiertelni nieśmiertelni, żyjący śmiercią tamtych, a życiem tamtych umierający[589].

Podmiot nie postrzega już jednak siebie w związku ze swą śmiertelną postacią („duszą-oddechem”), albowiem odkrył w sobie „duszę-*logos*”, która istnieje w tych wszystkich przemianach, ale się w nich nie wyczerpuje. W wyniku przemiany afektywno-intelektualnej podmiot postrzega teraz siebie jako „ja-duszę-*logos*”.

Dla owego „ja-duszy-*logosu*” nieustanna wędrówka w różnych formach istnienia (*Idąc, granic duszy byś nie odkrył, każdą przemierzając drogę: tak głęboki ma Logos*[590]), to nieustanny postój (*Przemieniając się odpoczywa*[591]). Tak rozumiane „ja” podmiotu, przejawia się we wciąż powstających i ginących postaciach, ale – samo w sobie – istnieje na metapoziomie w stosunku do nich[592]. Nie można go oczywiście zobaczyć, tak jak widzi się przedmioty zmysłowe, można jednak przekonać się o jego istnieniu w sposób empiryczny, bardziej nawet bezpośredni niż poprzez jakiekolwiek doświadczenie zmysłowe. Można bowiem nim „być”,

---

[587] DK 22 B 119, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. przypis 547.

[588] ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. DK 22 B 36, tłum. Kazimierz Mrówka.

[589] ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι. ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. DK 22 B 62, tłum. Kazimierz Mrówka.

[590] ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. DK 22 B 45, tłum. Kazimierz Mrówka.

[591] μεταβάλλον ἀναπαύεται. DK 22 B 84a, tłum. Kazimierz Mrówka.

[592] Z takiego punktu widzenia może Heraklit także powiedzieć: *Droga w górę w dół jedna i ta sama* (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ωὑτή). DK 22 B 60, tłum. Kazimierz Mrówka.

doświadczyć „istnienia swojego” jako „istnienia jego”. W jaki sposób tego dokonać? Porzucając instynktowne „lgnięcie” samego „ja” do doczesnych form jego przejawiania się, postrzegając siebie jako będącego „tym, który patrzy”, a nie „tym, co jest widziane”. Tak rozumiany podmiot jest poza tym, co może być doświadczone i w tym sensie jest owym „mądrym oddzielonym od wszystkiego” (DK 22 B 108), ale zarazem zawarty jest w każdym doświadczeniu, „umożliwia je od wewnątrz” – „rządzi wszystkim poprzez wszystko” (DK 22 B 41), jest więc jakby „bliżej niż wszystko, co można zauważyć”.

Wracając zatem do fragmentu DK 22 B 21, jesteśmy w stanie powiedzieć o dynamicznym aspekcie podmiotowości w sposób następujący: jeżeli jesteśmy przebudzeni, nieustannie widzimy śmierć różnych form istnienia – także tam, gdzie zwykli śmiertelnicy (śpiący) chcieliby widzieć trwałość. Jednocześnie jednak owa śmierć nas nie dotyczy, jesteśmy bowiem poza obszarem jej działania. Wszak to, co dostrzegamy zostawiamy za sobą. Nosimy w sobie tylko to, czego dostrzec nie możemy[593].

Podsumujmy. Zarysowana pokrótce wizja „przebudzenia *logosu*” w człowieku, możliwa jest tylko przy założeniu, zasadniczej roli dynamicznego aspektu jego podmiotowości. Podmiot nie jest ani „duszą-oddechem”, ani też „duszą-*logosem-daimonem*”, ale dopiero staje się którąś z nich podążając za swymi afektywno-intelektualnymi skłonnościami. Słuchając „mowy ludzkiej” staje się śmiertelnym „ja-oddechem”, słuchając „boskiej mowy *Logosu*” staje się nieśmiertelnym „ja-*daimonem-logosem*”.

Podążając drogą myśli filozofa z Efezu, dostrzegamy jak złudne jest instynktowne pragnienie uczynienia śmiertelnego nieśmiertelnym i wyzwalamy się spod jego władzy. Dzięki temu, podmiot przestaje utożsamiać się ze swą doczesną tożsamością, zorganizowaną wokół „duszy-oddechu”, zaś „ja” odwrócone od doczesności odkrywa w sobie „*logos* duszy”. Dzięki nieustannemu jednoczeniu się „ja” z „*logosem* duszy”, stanowi on odtąd nowe centrum, wokół którego „nowa-odwieczna tożsamość” rośnie i umacnia się w filozofującym[594], zaś „doczesna toż-

[593] Heraklit sugeruje taką interpretację mówiąc: *Mylą się ludzie w poznaniu rzeczy widzialnych, podobnie jak Homer, który był mądrzejszy od wszystkich Greków. Bo jego to zmyliły dzieci, które zabijając wszy, powiedziały: „to, co zobaczyliśmy i złapaliśmy, te odrzucamy, a to, czego nie zobaczyliśmy i nie złapaliśmy, te nosimy”* (ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ᾽ ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν). DK 22 B 56, tłum. Kazimierz Mrówka. Colli, komentując ten fragment, mówi w sposób następujący: *Dusza, sprawy ukryte, jedność, mądrość są tym, czego nie widzimy i nie łowimy, ale niesiemy w nas samych. Jedynie to, co jest w nas ukryte i wewnętrzne, jest czymś trwałym; a nawet, kiedy się ujawnia, „przerasta samo siebie”*. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 68.

[594] Owa tożsamość jest „nowa egzystencjalnie” – w porządku poznawania i doznawania, zaś „odwieczna” ontycznie, jako boska iskra kosmicznego „Ognia-*Logosu*”.

samość” zorganizowana wokół śmiertelnej „duszy-oddechu” traci stopniowo swe dotychczasowe znaczenie (ośrodek tożsamości, „centrum”, podstawowy sposób przejawiania się „ja”) i staje się częścią doświadczanego świata wiecznych przemian.

Parmenides

Omawiając parmenidejską koncepcję dwojakiej postaci podmiotowości skonstatowałem jej ścisły związek z epistemologią. Parmenides mówi o formach podmiotowości człowieka w ścisłym powiązaniu z drogami poznania, jakimi on kroczy. Za punkt wyjścia biorąc potoczne doświadczanie świata jako wielości – „ja” człowieka przejawia się jako „stany świadomości” mechanicznie zdeterminowane mieszanką żywiołów kosmicznych (zmienne stany świadomości = zmienne, stające się „doczesne ja”). W „mistycznym sposobie doświadczania rzeczywistości” z kolei, postrzegany jest „porządek *Bytu-Prawdy*”, w którym przejawia się „ja archeiczne”. Sytuuje się ono na metapoziomie w stosunku do „stanów świadomości” i dlatego właśnie, dotrzeć doń można tylko poprzez zupełnie odmienną drogę poznania. „Ja archeiczne” na owej drodze prezentuje się jako „uniwersalna matryca doskonale wykończonego Bytu” dostrzegalna jedynie dla νόος (umysłu), który nie niszczy bliskości istniejącego z istniejącym, ani przez rozproszenie w całym ładzie wszechświata, ani przez zjednoczenie[595].

Droga

Wyakcentujmy teraz dynamiczny aspekt całej sprawy. Parmenides wprawdzie nie mówi o nim wprost, ale wyraźnie sugeruje jego istnienie. Oto bowiem obok dwóch dróg poznania, o których w poemacie jest mowa wprost, i – postulowanej przez niektórych badaczy – drodze pośredniej, jest jeszcze egzystencjalna droga przemiany, która wiedzie „wiedzącego” przez wszystkie miasta ku bramie, za którą bogini mu objawia w ekstatycznym doświadczeniu doktrynę „Jednego-Wiecznego-Bytu-Prawdy”.

Z prologu dowiadujemy się, że człowiek (filozof, podmiot, „wiedzący śmiertelnik”) tak daleko postępuje na niej, jak pragnie jego θυμός. Termin ten często tłumaczy się tutaj jako „serce”[596]. Sposób używania słowa θυμός w starożytności jest dość złożony. Sądzę jednak, że nie zbłądzimy, jeżeli przyjmiemy, iż odnosi się

---

[595] DK 28 B 4. Fragment ten w pełnym brzmieniu greckim i w tłumaczeniu Kazimierza Mrówki przytaczam na s. 237 niniejszej książki.

[596] Takie tłumaczenie można znaleźć między innymi w następujacych dziełach: Władysław Heinrich, *Zarys historji filozofji*, dz. cyt., s. 41; Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 244. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 13. tenże, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, dz. cyt., s. 50.

ono w tym fragmencie do „emocjonalno-wolitywnego wyrazu ja”[597]. Uprawnione wydaje się zatem stwierdzenie, że z prologu poematu Parmenidesa dowiadujemy się, iż „droga soteriologicznej przemiany”, przejścia podmiotu ze świata śmiertelników w nieśmiertelną sferę egzystencji, uzależniona jest nie tylko od posiadania odpowiedniej wiedzy, ale i od odpowiedniego nastawienia „emocjonalno-wolitywnego wyrazu ja”. Tym bowiem, co kieruje filozofa na ścieżki Boga, jest właśnie pragnienie θυμός. Można przypuszczać, że owo θυμός jest tutaj zupełnie inaczej ukierunkowane niż θυμός zwykłych śmiertelników i dzięki temu może poruszać się ścieżką Boga – z dala od ścieżek ludzkich.

Droga, o której mowa we wstępie, z pewnością nie jest więc tylko „drogą uczonego-intelektualisty” we współczesnym tego słowa znaczeniu, ale również „drogą serca” przepełnionego religijnym pragnieniem zjednoczenia się ze swym „boskim źródłem”. Jest to *„droga zbawienia” o której dowiedział się Parmenides z religii misteryjnych*, jak mówi Jaeger, i dlatego właśnie biegnie ona z dala od ścieżek śmiertelników[598]. Θυμός poruszającego się ową drogą, jest tutaj ogarnięte czymś w rodzaju „żarliwości pragnienia religijnego”, które zaspokojone może być tylko poza światem doczesnym[599]. Niezależnie więc od tego czy w zaprzęgu, i orszaku towarzyszącym podążającemu ścieżką Boga, będziemy dopatrywali się alegorii władz poznawczych[600], czy też będą to faktycznie boskie siły[601], to z pewnością, cała podróż nigdy nie doszłaby do skutku bez odpowiednio ukształtowanego θυμός. Sądzę, że można to ująć w sposób następujący: **to, którą drogą poznania**

[597] O różnych znaczeniach terminu θυμός w starożytnej Grecji zob. LSJ, s. 810. Zdaniem Jaegera *θυμός ma związek z łacińskim fumus, czyli „dym”, oraz greckim θύω [„składam w ofierze”], tak iż w istocie sugeruje ono gorące wzbieranie krwi (...).* Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 143. Krokiewicz mówi: *Według Homera czyny człowieka zależą bezpośrednio od jego uczuciowości i woli, zwanych łącznie „zapałem (thymos)”. Ten zapał czy też zryw chcenno-uczuciowy, który przejawia się w postaci wyjątkowej siły cielesnej i którego siedzibą jest serce, będę nazywać krótko „sercem”, zwłaszcza że i Homer tak go okolicznościowo nazywa.* Adam Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, dz. cyt., s. 37-38. Dodds stawia tezę, że θυμός mógł być rozumiany kiedyś jako oddech-dusza, czy życie-dusza, lecz u Homera nie jest ani duszą ale raczej czymś w rodzaju niezależnego od podmiotu „ja emocjonalnego”. Por. Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 27-28. Wydaje się, że również u Parmenidesa θυμός odnosi się do jakoś rozumianego „ja” emocjonalnego bądź emocjonalno-wolitywnego.

[598] Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 159.

[599] Koresponduje to z opinią Sochonia, który twierdzi, że termin θυμός wskazuje tutaj na jakieś miłosne uniesienie, mistyczne otwarcie na przyjęcie danych „objawienia”. Por. Jan Sochoń, *Spór o rozumienie świata...*, dz. cyt., s. 172-173. Dla Kingsleya będzie to czymś w rodzaju „tęsknoty za światem nadprzyrodzonym”. Por. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 66-67. Kazimierz Mrówka z kolei podkreśla, ten który zmierza drogą Boga ku granicy pomiędzy światami, nie jedzie swym zaprzęgiem ale jest przezeń „unoszony” tam właśnie gdzie wiedzie pragnienie serca. Por. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 65. To bóstwo rozpala w sercu człowieka owo pragnienie (tamże, s. 75), zaś rolą człowieka jest tylko „podtrzymywanie ognia” owego pragnienia (tamże, s. 87).

[600] Por. Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. Izydora Dąmbska, PWN, 1970, s. 30.

[601] Por. Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 157.

kroczy człowiek uzależnione jest nie tylko od tego, czy została przekazana mu wiedza o „Jednym-Bycie", ale i od θυμός, które zaangażuje on w egzystencjalne jej przyswojenie; ażeby otrzymać przekaz boskiej wiedzy, konieczna jest afektywno-intelektualna przemiana filozofującego.

Rozważmy teraz sprawę domniemania soteriologicznego kierunku owej przemiany. Tak jak pragnienia serc śmiertelników koncentrują się wokół tego, aby jak najdłużej pozostać w świecie doczesnym, tak θυμός poruszającego się ścieżką Boga nieustannie kieruje jego „ja" poza świat doczesny, ku bramie, której przekroczenie oznacza śmierć dla śmiertelników a wieczność dla nieśmiertelnych.

Bogini, do której przybywa podmiot filozofujący, potwierdza jego prawo do przyjęcia boskiej wiedzy, gdyż to nie „zły los" (μοῖρα κακὴ) przysłał go tutaj, ale boskie prawo (θέμις) i sprawiedliwość (Δίκη), a droga którą przebył „wiedzie z dala od ludzkich ścieżek". „Zły los" w owych czasach był synonimem na określenie śmierci[602]. Filozof wkracza więc do krainy śmierci, ale nie jako umarły, tylko jako żyjący. Drogę, którą przebył Parmenides ku objawieniu bogini, porównywać należy z wszystkim tym, co wiemy o podróżach herosów do zaświatów[603]. Religioznawcy określają taki fenomen „śmiercią inicjacyjną" albowiem unicestwienie na dotychczasowym „poziomie istnienia" odpowiada tu odrodzeniu się na wyższym „poziomie egzystencji"[604]. Ważne, żeby podkreślić, iż nie chodzi tutaj o śmierć biologiczną, ale „śmierć za życia". „Inicjacyjną śmiercią" jest tutaj „śmierć dla ścieżek śmiertelników", śmierć dla wszystkiego tego, co psychologicznie (ale nie biologicznie) określa życie doczesne. Θυμός „filozofa" ukierunkowane jest więc tutaj na kres utożsamiania się podmiotu ze swą „doczesną tożsamością", zaś celem jest odkrycie w sobie pozadoczesnej zasady „ja", pozadoczesnego rdzenia podmiotowości[605]. Po śmierci „ja" skoncentrowanego wokół własnej doczesności następują narodziny całkiem nowej, doskonalszej niż dotychczas tożsamości, doświadczanej jako „jedność z boską egzystencją *Bytu-Prawdy*"[606].

---

[602] Por. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 61.

[603] Czyżby więc usankcjonowanie przybycia do krainy śmierci przez boskie prawo i sprawiedliwość należało przyjąć jako uznanie Parmenidesa za jednego z Herosów? Taką interpretację proponuje Kingsley. Por. tamże, s. 65.

[604] Eliade podkreśla: *(...) zawsze chodzi tu o śmierć w czymś co musi być przekroczone, a nie śmierć we współczesnym i zdesakralizowanym tego słowa znaczeniu. Umiera się aby się przemienić i dostąpić wyższego poziomu egzystencjalnego.* Mircea Eliade, *Mity, sny i misteria*, dz. cyt., s. 266-267.

[605] *To die before you die, no longer to live on the surface of yourself: this is what Parmenides is pointing to.* Tak określa tę przemianę podmiotu Kingsley. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 65.

[606] Ponieważ jednak boska egzystencja „Bytu-Prawdy" jest pozaczasowa, w tym przypadku tożsamość filozofującego uczestniczy w czymś co można nazwać „nową/odwieczną egzystencją ja archeicznego".

Również obraz powitania przez boginię potwierdza soteriologiczną interpretację drogi opisanej w prologu. Powiedzieliśmy już, że bogini wskazuje, iż to nie „zły los” (śmierć) przywiódł tu Parmenidesa, że osiągnięcie celu podróży jest usankcjonowane przez boskie prawo i sprawiedliwość, a droga, którą tutaj przybył, znajduje się z dala od zwykłych ścieżek śmiertelników. Należy zwrócić jeszcze uwagę i na to, że bogini wita przybywającego przyjaźnie i podaje mu prawą rękę. Na ów obraz spotkania człowieka z bóstwem rzuca światło porównanie z orfickimi wskazaniami jak dusza powinna zachowywać się w świecie podziemnym: za wszelką cenę musi trzymać się prawej strony aż do chwili, gdy stanie przed boginią owej krainy – wówczas to dokona się jej przebóstwienie ukoronowane przyjaznym powitaniem Persefony[607].

Pouczenie

Bogini, obiecuje pouczyć filozofa zarówno o boskich ścieżkach „Bytu-Prawdy”, jak i o mniemaniach, w których pogrążeni są śmiertelni. Stanowi to – według niektórych interpretacji – dowód, iż prolog nie jest świadectwem mistycznego zwieńczenia drogi prawdy, a tylko poetyckim sposobem ugruntowania metodologicznego rozróżnienia drogi prawdy i drogi mniemań[608]. Warto jednak zwrócić uwagę, że owo „ugruntowanie rozróżnienia drogi prawdy i drogi mniemań”, które stanowi treść przemowy bogini, można interpretować również jako konieczne dopełnienie soteriologicznej przemiany podmiotu. Przypomina to koncepcję wyzwolenia od doczesności znaną z Sankhji i Wedanty[609]. W ich ujęciu tym, co trzyma podmiot w cierpieniach życia doczesnego określić można – upraszczając nieco – złudzeniem substancjalności „doczesnego ja” (*dżiwa*), albo utożsamieniem prawdziwego „ja” (*purusza*, *atman*) ze stanami psychomentalnymi, które powstają mechanicznie w wyniku takiej, a nie innej mieszanki kosmicznych elementów (*gun*)[610]. Wyzwolenie od doczesności (*mukti*, *moksza*) nie polega na całkowitym

---

[607] Kingsley mówi o tym w sposób następujący: *Then there’s the way the goddess greets Parmenides. She welcomes him ‘kindly’ — the word means ‘favourably’, ‘kindly’, ‘warmly’ — and gives him her right hand. Nothing was more important than finding a kind and favourable welcome when you went down to the world of the dead. The alternative was annihilation. And there in the underworld the right hand signals acceptance, favour. The left hand means destruction. That's why Orphic texts were written on gold and buried with initiates in southern Italy, to remind them how to keep to the right and how to make sure the queen of the dead receives them ‘kindly’. The word on the texts and the word Parmenides uses — they’re one and the same.* Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 63-64.

[608] Por. Dariusz Kubok, *Prawda i mniemania...*, dz. cyt., s. 68.

[609] Analogie w zakresie doktryny oraz wspólne źródła historyczne filozofii Parmenidesa z jednej strony oraz Sankhji i Wedanty z drugiej, wykazali West i McEvilley. Zob. Martin L. West, *Early Greek philosophy and the Orient*, dz. cyt., s. 223-225; Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought...*, dz. cyt., s. 58.

[610] Por. Sarvepalli Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, tom II, dz. cyt., s. 238-248, 511-525.

zniknięciu sfery stawania się (*prakrti*), ale na umiejętności rozróżnienia sfery wiecznie istniejącego bytu (*purusza*, *Brahman*), która tożsama jest z prawdziwym „ja" poznającego, od sfery stawania się, która jest domeną ułudy, fałszywego poznania (*awiweka, awidja, maja*)[611]. Przekładając to na język parmenidejski można byłoby powiedzieć, że od momentu „wtajemniczenia", podmiot, dzięki nieustającej umiejętności rozróżniania drogi prawdy i drogi mniemań (ugruntowanej zarówno w doświadczeniu mistycznym jak i w codzienności), potrafi „namacalnie" rozpoznać „rzeczywistość bytu" od „pseudorzeczywistości mniemań" i dzięki temu już jej nie ulega. Jego „ja" widzi teraz wyraźnie „grę elementów światła i ciemności", tworzącą „stany świadomości", wokół których zawiązuje się doczesna tożsamość, ale im nie ulega wiedząc już, że są to tylko mniemania.

Nawet jeżeli pominiemy te analogie, to i tak można domyśleć się soteriologicznego przesłania w rozróżnieniu drogi prawdy i drogi mniemań. Przede wszystkim, nie powinno dziwić, że w domniemanym „przeżyciu mistycznym" „inicjowany" dowiaduje się zarówno prawdy o sposobie doświadczania rzeczywistości z absolutnego, boskiego punktu widzenia, jak również prawdy o sposobie doświadczania rzeczywistości z punktu widzenia śmiertelnych. Wszak – psychologicznie rzecz biorąc – zdobywając „nową wiedzę" odnosimy ją do wiedzy posiadanej dotychczas – tak samo więc i w mistycznym sposobie doświadczania rzeczywistości zawarte jest również jakieś odniesienie do doświadczenia potocznego. Innymi słowy, w przeżyciu mistycznego wtajemniczenia w wiedzę, dążący do poznania prawdy poza tym, że dowiaduje się o niej samej to zyskuje też nowe spojrzenie na wszystko to, co za prawdę uchodzi, ale być nią nie może. Doświadczający widzi teraz dokładnie, w jakim sensie mniemania o prawdzie bytu rzeczywiście są jej bliskie, jak również, w jakim stopniu i dlaczego nigdy nie mogą stać się ową prawdą w pełni. Innymi słowy, w poznaniu prawdy, kryje się „wiedza" o mniemaniach na jej temat, a także o całkowitej ignorancji.

Mówiąc o Heraklicie, skonstatowałem, że podmiot wyzwolony od doczesności nieustannie widzi śmierć wszelkich doczesnych postaci, jakie przyjmuje jego „ja", ale jednocześnie sam jest poza obszarem działania śmierci, gdyż nie postrzega siebie w związku z owymi postaciami, a z *Logosem*, który się poprzez nie przejawia, ale nie wyczerpuje się w nich. U Parmenidesa obraz ten jest odwrócony, ale niesie ze sobą analogiczne przesłanie egzystencjalne. „Ja", które jest zwrócone do swej prawdziwej, archeicznej tożsamości „Bytu-Prawdy", widzi, że nic w istocie nie istnieje poza nim samym (wszystko inne to mniemania), co z kolei tożsame jest z „ja" rozpoznającym wszędzie doczesne fenomeny podmiotowości („stany świadomości") jako stale odrzucane mniemania o sobie.

---

[611] Por. tamże, s. 266-268, 548-551.

Gdy owa przemiana już się dokona, podmiot nie jest dłużej targany sprzecznościami związanymi z nieustającymi przemianami stanów świadomości. Widzi świat doczesny wraz z owymi stanami świadomości jak dotąd, ale zarazem trwa w nim nieustające przekonanie, że sam jest na metapoziomie w stosunku do nich, że należy do owego „wiecznie będącego *Bytu-Prawdy*". Być może więc jako „wyzwolenie podmiotu od doczesności" należy rozumieć ów stan spokoju (ἡσυχία), do którego Parmenidesa miał doprowadzić Ameinias, jak sugeruje to Thomas McEvilley[612]. Potwierdzać to może też fakt, że Parmenides był prawdopodobnie przywódcą bądź nawet inicjatorem całej linii szkoły duchowych uzdrowicieli (*jatromantów*)[613].

Reasumując, należy podkreślić, że u wszystkich czterech archeików znaleźliśmy dowody założenia dynamicznego elementu w przyjmowanej przez nich koncepcji podmiotowości. Element ów jednak, nigdy nie zmienił się w ściśle określoną doktrynę, którą można byłoby wyłożyć wprost. Dowiadujemy się o nim najczęściej z religijnego kontekstu nauczania: odwoływania się do inicjacyjnej symboliki misteriów (Parmenides, Empedokles), sentencji o jedności przeciwieństw wygłaszanych w stylu wyroczni delfickiej (Heraklit) albo też można go odczytać z formacyjnego elementu nauczania (struktura wtajemniczeń w sekcie pitagorejskiej). Ów dynamiczny aspekt koncepcji podmiotowości prezentuje się więc raczej jako warunek możliwości pewnych stwierdzeń i filozoficznej działalności archeików niż jako element doktryny w sensie właściwym, zaś, jako taki, nie jest pozbawiony elementu tajemnicy czy paradoksu[614]. Wydaje się to oczywiste, jeżeli uwzględnimy, że próbuje się tutaj łączyć dwa zupełnie odmienne porządki rzeczywistości. Być może jednak chodzi o coś więcej.

Wydaje się, że intencją dynamicznego ujęcia podmiotowości jest połączenie w całość fenomenu doczesnego i archeicznego aspektu podmiotowości człowieka, podobnie jak w opisie kosmologicznym dokonywano próby połączenia bosko-nieśmiertelnej i ludzko-doczesnej sfery istnienia w jeden kosmiczny byt. Owo „połączenie" jednak, znacznie wyraźniej niż w opisie makrokosmosu, ma tutaj służyć

---

[612] ὅμως δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ. ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μέν, καλῷ δὲ καὶ ἀγαθῷ. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἡρῷον ἱδρύσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη. DL IX, 21. Por. Thomas McEvilley, *The shape of ancient thought...*, dz. cyt., s. 111.

[613] Por. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 146-147. Giovanni Cerri, *Archaiczne poematy greckie...*, dz. cyt., s. 99. Jak sugerowałem już wcześniej, ten, kto miał być uzdrowicielem duchowym sam najpierw musiał doznać duchowego uzdrowienia. Por. s. 123 niniejszej książki. Wydaje się, że można je tutaj rozumieć właśnie jako ἡσυχία – stan duszy wyzwolonej od niepokoju związanego z życiem doczesnym.

[614] Powiemy „paradoksu" czy „niewytłumaczalności", jeżeli zechcemy pozostać na gruncie czysto świeckim, zaś „tajemnicy" jeżeli zechcemy użyć języka bliższego ekspresji religijnej. W gruncie rzeczy chodzi jednak o to samo.

celom soteriologicznym. Ma być swego rodzaju „mostem", który budowany jest po to właśnie, ażeby przechodzić po nim z ludzkiej do boskiej sfery istnienia. Inaczej mówiąc, **przeznaczeniem dynamicznego ujęcia podmiotowości jest służyć egzystencjalnej transformacji człowieka**. Tylko z takiej perspektywy wyjaśnić można jego paradoksy, a wśród nich największy: że człowiek ogłasza, iż nie jest już śmiertelnikiem, ale nieśmiertelnym bogiem (DK 31 B 112)[615].

W jakim sensie rozumieć więc ową transformację? Trudno orzec jednoznacznie. Możliwe jednak, że tak samo, jak można przejść od potocznego sposobu doświadczania rzeczywistości jako wielości bytów doczesnych, do mistycznego przeżycia „tego, co jest", jako „nieśmiertelnej jedności", jak można dostrzec w doczesnych formach przejawiania się rzeczywistości kosmicznej jej odwieczną podstawę (*arche-physis*), tak można też – przynajmniej potencjalnie – spowodować przemianę sposobu przejawiania się podmiotowości człowieka z doczesnego w nieśmiertelny. Człowiek bowiem, tak samo jak makrokosmos, ma dwa oblicza swojej egzystencji – śmiertelne i nieśmiertelne, zaś jego podmiotowość jest „zawieszona pomiędzy nimi", dlatego nieustannie „musi wybierać". Wybór ów zaś związany jest ściśle z afektywno-intelektualnymi skłonnościami, jakim ulega. Człowiek „widzi siebie" poprzez jedną z owych form podmiotowości.

Na etapie przedfilozoficznym postrzega swą egzystencję w świecie głównie poprzez czynności związane z życiem doczesnym i wówczas jako własne „ja" odczuwa tożsamość zorganizowaną wokół śmiertelnej „duszy-oddechu". Ulegając tej (początkowo mimowolnej) tendencji afektywno-intelektualnej, podmiot „wiąże się" ze swą postacią doczesną, którą umownie nazwaliśmy „empirycznym ja". Sensem istnienia owego „ja" jest przede wszystkim walka o przetrwanie w doczesności, jest to „śmiertelne ja" śmiertelnika. Odwracając ową tendencję, to znaczy widząc własną doczesność jako tylko ekspresję „wiecznego ja" – uniwersalnego, archeicznego podłoża – podmiot oczyszcza się z przywiązania do swej postaci doczesnej i może się odtąd przejawiać jako *daimon*.

Należy zatem stwierdzić, że dynamiczne ujęcie podmiotowości nie tylko usprawiedliwia wypowiedzi archeików o soteriologicznym celu nauczania, ale nadto, w jakimś sensie, tłumaczy mechanizm drogi do nieśmiertelności, jakiej chcieli nauczać, a zarazem czyni bardziej zrozumiałym to, co nazwaliśmy poprzednio „psychologią dwóch dusz". **Dynamiczny aspekt archeicznego rozumienia podmiotowości jest więc na tyle istotny, aby całą doktrynę określić „dynamiczną koncepcją podmiotowości".** To, w jaki sposób przejawia się podmiotowość człowieka (w danym momencie) jest ściśle związane z afektywno-intelektualnym od-

[615] Ów dynamiczny sposób opisywania podmiotowości człowieka należy zatem odróżnić od czysto naukowej antropologii filozoficznej. Wydaje się bowiem, że jego intencją nie jest czysto naukowy opis, ale wywołanie soteriologicznej przemiany w filozofującym.

niesieniem się do siebie i rzeczywistości makrokosmicznej, z umiejscawianiem swego „ja" w świecie.

Ze względu na ów dynamiczny element archeicznej koncepcji podmiotowości, niemożliwe jest w pełni adekwatne przedstawienie definicji samego podmiotu. Inaczej bowiem prezentuje się on na różnych etapach drogi soteriologicznej. Jednocześnie jednak, za potwierdzoną można uznać tezę, iż w nauczaniu presokratyków doktryna archeicznej struktury kosmosu łączy się z odpowiednim dla niej rozumieniem podmiotowości człowieka w wyznaczaniu soteriologicznego celu jego istnienia. **W akcie zdobywania wiedzy o boskiej, archeicznej sferze rzeczywistości i o związkach człowieka z nią, stopniowo przesuwa się uwagę podmiotu ze świata doczesnego na jego wieczną, archeiczną kurtynę. Przy założeniu dynamicznej koncepcji podmiotowości, może się to okazać częścią egzystencjalnego dążenia ku nieśmiertelności. Naukę o makro i mikrokosmosie ewidentnie łączy tutaj soteriologiczny sens nauczania, który można potraktować jako doktrynalny aspekt archeicznej drogi do nieśmiertelności.**

Podsumowanie: soteriologiczny sens doktryny

Na początku rozdziału poświęconego doktrynalnemu aspektowi archeicznej drogi do nieśmiertelności podkreśliłem, że należy go poszukiwać w kontekście szczególnego rodzaju połączenia konkretnych twierdzeń filozoficznych i psychologiczno-pedagogicznych tendencji, do jakich mogłyby prowadzić, jeżeli objąć nimi całość życia filozofującego. Zasadniczo jednak, starałem się przedstawić dlaczego i w jakim sensie ta droga jest w ogóle możliwa, a nie, w jaki sposób należy ową możliwość realizować. Istotą całej sprawy okazało się specyficzne rozumienie świata, doczesności, nieśmiertelności, podmiotu oraz relacji wiążących powyższe.

Wnioski można przedstawić w formie trzech zasadniczych postulatów, które na swój sposób obecne są w doktrynie filozoficznej Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa:

- po pierwsze: rzeczywistość posiada strukturę archeiczną;
- po drugie: człowiek jest mikrokosmosem;
- po trzecie: podmiotowość człowieka jest czymś dynamicznym.

Fakt, iż rzeczywistość posiada archeiczną strukturę oznacza, że jest ona ożywionym bytem kosmicznym, którego egzystencja podzielona jest na dwie, różne jakościowo, sfery istnienia: boski świat wiecznego *arche* oraz ludzką sferę doczesności. Wyznacza to trzy możliwe sposoby odniesienia się do rzeczywistości, które są tutaj niejako „punktami widzenia" bytu kosmicznego, sposobami postrzegania rzeczywistości. W spojrzeniu na rzeczywistość można bowiem stanąć całkowicie

po stronie doczesności, po stronie *arche*, albo pośrodku, próbując objąć obydwie sfery egzystencji.

Doczesny punkt widzenia jest przede wszystkim obiektem krytyki archeików. **Każdy ogląd rzeczywistości z punktu widzenia śmiertelników skażony jest źle ukierunkowanym pragnieniem wieczności, co wyraża się w skłonności do traktowania zmiennej rzeczywistości jako czegoś trwałego i w ignorowaniu prawdziwie wiecznej rzeczywistości, która faktycznie istnieje.** Uwyraźniając ową „błędność", „niewystarczalność" doczesnego obrazu rzeczywistości, archeicy chcieli uprzytomnić ludziom konieczność jego przekroczenia.

Musieli zatem nie tylko skrytykować doczesny sposób obrazowania rzeczywistości, ale także wskazać inny, doskonalszy. Temu między innymi służył opis rzeczywistości z punktu widzenia kosmicznej całości. Odsyła on człowieka, który chce zrozumieć własną egzystencję do świata boskiego *arche*. Człowiek jest tutaj ekspresją owego świata, w nim może odnaleźć prawdę o sobie, swym przeznaczeniu, celu swej egzystencji i prawdzie, którą ona niesie. **Opis kosmologiczny jest w archeicznej drodze do nieśmiertelności „opisem unifikującym". W sposób mniej lub bardziej oczywisty sprowadza się tutaj „rzeczywistość ziemską" do elementu „dziania się" świata boskiego.** W ten sposób, autonomiczność świata doczesnego zostaje podważona, a „doczesna tożsamość człowieka" umniejszona do epizodu w dziejach boskości, co ułatwia podmiotowi „oderwanie się od niej" i skierowanie całej swej uwagi ku światu boskiemu.

Jeszcze bardziej oddala od czysto doczesnego sposobu obrazowania świata przyjęcie archeicznego punktu widzenia. Patrząc od tej strony na rzeczywistość, podkreślić należy, że nie istnieje nic poza wiecznymi zasadami *archai*, a zatem cały świat doczesny (wszystko, co śmiertelni opisują jako rzeczywistość) wydaje się istnieć jedynie w sposób pozorny. „Pozorności owej", jak sądzę, nie należy rozumieć w sensie zaprzeczania treści świadectwa zmysłów, ale raczej w sensie podważenia realności światopoglądu na nim opartego. Tego typu opis rzeczywistości sugeruje filozofującemu, że ów boski, archeiczny wymiar istnienia jest już tutaj, teraz, w nim i obok niego. I tylko on jest, zaś wszystko inne tylko wydaje się być. Sam termin „śmierć", który wywołuje lęk w sercach ludzkich, jest „pustym słowem", które nie ma realnego desygnatu, jest terminem na określenie czegoś czego nie rozumiemy, „nazywaniem nienazywalnego". Jednym słowem, po przyjęciu archeicznego punktu widzenia, cała uwaga filozofującego skierowana zostaje na wiecznie istniejące *arche*, zaś świat doczesny staje się domeną mniemań, złudzeń, pozorów.

Makrokosmiczna doktryna archeicznej rzeczywistości rzutuje także na antropologię analizowanych tutaj presokratyków. **Człowiek jest mikrokosmosem.** Oznacza to, że ontyczna struktura podmiotowości człowieka odzwierciedla struktu-

rę ontyczną bytu kosmicznego. Poprzez archeiczną cząstkę podmiotowości („duszę-*daimona*”) należymy do świata boskiego, a przez – zdeterminowany mieszaniną żywiołów – śmiertelny aspekt podmiotowości („dusza-oddech”), jesteśmy częścią świata doczesnego. Nie powinno się jednak zapominać, że „właściwą”, „rdzenną”, „źródłową” czy wreszcie „bardziej realną” cząstką podmiotowości jest „dusza-*daimon*”, przez którą wyraża się „ja archeiczne”. Dzięki takiej koncepcji, filozofujący dochodzi do wniosku, że jego prawdziwa tożsamość (choć jeszcze dla niego zakryta, niedostępna egzystencjalnie), jest częścią nieśmiertelnego świata boskości. Innymi słowy, ponaddoczesna egzystencja podmiotu archeicznej drogi do nieśmiertelności, ukryta jest w tajemnicy współistnienia z wiecznym, archeicznym podłożem świata doczesnego.

Skoro podmiotowość człowieka jest czymś dynamicznym, to „ja filozofującego” raz może przejawiać się bardziej poprzez swą „cząstkę doczesną”, a innym razem bardziej poprzez nieśmiertelną „cząstkę archeiczną”. Doczesność i nieśmiertelność są tutaj dwoma sposobami doświadczania przez człowieka swojego „ja”. To kim jest zależy od intelektualnego i afektywno-wolitywnego utożsamiania się ze swym „doczesnym ja” (osobowością skoncentrowaną wokół „duszy-oddechu”) bądź z jego nieśmiertelnym, archeicznym podłożem („boskim ja” „duszy-*daimona*”). Dzięki takiemu rozumieniu podmiotowości, filozof mógł uważać, że możliwe jest dokonanie egzystencjalnej przemiany, dzięki której zmieni się jego sposób doświadczania rzeczywistości. Od niego zależy wybór pomiędzy „byciem częścią świata doczesnego” a „byciem częścią archeicznej wieczności”.

W kontekście tematu niniejszej książki, owe trzy postulaty należy ostatecznie sprowadzić do takiego umiejscowienia „ja” w świecie, w którym znajduje się ono dokładnie na granicy pomiędzy światem doczesnym i światem archeicznej boskości (jak orficki Dionizos-Zagreus). Tylko potencjalnie jest jednak „czymś pomiędzy”. Faktycznie bowiem podmiot nieustannie zmuszony jest do wyboru, do wyrażenia swej egzystencji poprzez którąś z owych sfer istnienia, zaś wybór ów, w dużej mierze zależy od afektywno-wolitywnego i intelektualnego „lgnięcia”, psychologicznego utożsamiania się z którymś z tych „wymiarów rzeczywistości”.

O tym „kim jest” podmiot decyduje jego postawa wobec „duszy-oddechu” i „duszy-*daimona*”, przez które może ujawniać swoje istnienie. Ostatecznie, choć na etapie życia przedfilozoficznego, podmiot idzie za głosem instynktu samozachowawczego, przywiazując się do swego życia doczesnego i stając – tym samym – „śmiertelnikiem”, to jednak tendencję ową można odwrócić. Miejsce „ja” w świecie jest bowiem czymś dynamicznym i można je kształtować dzięki działalności filozoficznej. W następnym rozdziale będziemy zastanawiać się nad tym, w jaki sposób to uczynić.

4. Życie filozoficzne, ćwiczenia duchowe

W poprzednim rozdziale zastanawialiśmy się głównie nad tym, jak od strony doktryny filozoficznej uzasadnić możliwość drogi do nieśmiertelności w archeicznym sposobie filozofowania. Mówiąc krótko, ponieważ podmiot umiejscowiony jest dokładnie na granicy pomiędzy światem ludzkiej doczesności i archeicznej boskości, jego śmiertelny bądź nieśmiertelny sposób przejawiania się uzależniony jest ostatecznie od ulegania pewnym skłonnościom afektywno-intelektualnym, które można jakoś kształtować.

Jednak, jak zaznaczyłem wcześniej, ażeby archeiczną koncepcję rzeczywistości nazwać „doktrynalnym aspektem drogi do nieśmiertelności” należy potraktować ją jako szczególnego rodzaju połączenie konkretnych twierdzeń filozoficznych i psychologiczno-pedagogicznych tendencji do jakich mogłyby prowadzić, jeżeliby objąć nimi całość życia filozofującego. Zasugerowałem więc, że koniecznym dopełnieniem filozoficznego obrazu rzeczywistości, jaki przedstawiłem, powinno być dążenie do ogarnięcia nim całości egzystencji podążającego filozoficzną drogą do śmiertelności. O tym jednak, w jaki sposób urzeczywistniać owo dążenie mówiliśmy dotychczas jedynie na marginesie rozważań doktrynalnych. O ile poprzednio zastanawialiśmy się głównie nad samą możliwością soteriologicznej przemiany podmiotu, to teraz pora na refleksję nad sposobami jej realizacji.

Filozofia jako dążenie do soteriologicznej przemiany podmiotu

Doktrynalny aspekt filozofii archeicznej, któremu poświęciłem poprzedni rozdział, w zasadzie, rozumieć należy jako część procesu realizacji soteriologicznej przemiany człowieka. To, jak myśli się o świecie ma bowiem niebagatelny wpływ na sposób postrzegania swojego miejsca w nim. Jakiekolwiek przeobrażenia w tym względzie wiążą się zawsze ze zmianą sposobu intencjonalnego umiejscawiania swego „ja” w świecie, a przy założeniu dynamicznej koncepcji podmiotowości, może to prowadzić do faktycznej przemiany sposobu istnienia podmiotu, przynajmniej w jakimś stopniu. Nie wystarczy to jednak do tego, ażeby kosmiczną teo-

logię i antropologię archeików traktować jako drogę soteriologicznej przemiany filozofującego. Nawet jeżeli „boskość” sprowadzimy do „sposobu doświadczania rzeczywistości”, o którym możemy uzyskać jakąś wiedzę, to i tak, od posiadania owej wiedzy do autentycznie boskiego sposobu egzystencji, przepaść by się jeszcze przecież nie zmniejszyła. Mówiąc metaforycznie, wiedzieć czym jest chleb, a zaspokoić swój głód spożywając go, to dwie zupełnie różne sprawy. Czy zatem w ogóle możliwe byłoby za pomocą przekazu wiedzy zmienić „sposób doświadczania rzeczywistości” z ludzkiego na boski?

Jeżeli pozostaniemy przy greckim sposobie myślenia o boskiej rzeczywistości to, potencjalnie przynajmniej, tak[616]. Ku temu jednak potrzebne byłoby ogarnięcie wszystkich wymiarów egzystencji człowieka – tak, żeby przemiana światopoglądu faktycznie objęła wszystkie składniki, które decydują o postrzeganiu swojego miejsca w świecie. Inaczej mówiąc, filozoficzna doktryna archeików, mogłaby spełniać funkcję soteriologiczną, o ile współwystępowałaby z innymi elementami filozofowania w taki sposób, ażeby obejmowały one razem całość życia filozofującego, zamieniając je w „nieustające ćwiczenie”, mające na celu przemianę sposobu doświadczania sytuacji egzystencjalnej podmiotu.

„Ćwiczenie” takie powinno objąć trzy płaszczyzny egzystencji człowieka: życie codzienne, przeżycia religijne oraz intelektualnie przyjmowany światopogląd. Powiązać je można odpowiednio z doświadczeniem potocznym, doświadczeniem mistycznym i doktryną filozoficzną. Jeżeli ogarnąć wysiłkiem filozoficznym (ćwiczeniami) nie tylko doktrynalny opis rzeczywistości, ale i obydwa sposoby jej doświadczania to filozofia faktycznie mogłaby wpływać na całość życia człowieka i wówczas zasadne byłoby traktować ją jako drogę do nieśmiertelności. Jeżeli bowiem „wiedzę”, „myślenie” o archeicznej boskości wzmocnimy autentycznym doświadczeniem mistycznym[617], to siła jego oddziaływania na sposób postrzegania swego miejsca w świecie okaże się znacznie większa i rzeczywiście zdolna dokonać autentycznej przemiany w życiu duchowym człowieka. Jeżeli zaś wszystko to uzupełnimy jeszcze odpowiednim stylem życia codziennego, gdzie – jak u Sokratesa – sposób poszukiwania prawdy filozoficznej będzie utożsamiał się z wcielaniem jej w życie, to rzeczywiście taki styl filozofowania można rozpatrywać w kategoriach drogi soteriologicznej. Konsekwentnie więc, wszystko, co się na nią składa, potraktować należy wówczas jako „ćwiczenia duchowe” w sensie podobnym do tego, jaki nadał owemu pojęciu Hadot[618].

---

[616] Zob. szerzej: paragraf *Człowiek bogiem*?

[617] Rozumienie owego terminu jest tutaj takie, jak przedstawiłem w paragrafach: *Mistyczne źródło wiedzy* oraz *Mistyczne źródło wiedzy w filozofii Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa*.

[618] Zob: Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 11-74; tenże, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 231-279.

Mówiliśmy już o funkcji doświadczeń mistycznych i doktryny w kontekście archeicznej drogi do nieśmiertelności. Zanim jednak przejdziemy do problemu ćwiczeń duchowych, należy omówić jeszcze zagadnienie filozoficznego sposobu przeżywania codzienności, czyli „życia filozoficznego".

4.1 Życie filozoficzne

Mówiąc o „życiu filozoficznym", mam na myśli szczególny sposób przeżywania swojej egzystencji przez filozofa, w którym wyraża się jego stosunek do rzeczywistości. Nie przez przypadek w starożytności utarło się przedstawianie myśli filozoficznej w powiązaniu z pewnymi wydarzeniami z życia filozofów, jak na przykład w słynnych *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Laertiosa. Faktycznie, filozofia jako rzeczywista „miłość mądrości" (φιλία σοφίας) powinna znaleźć swój wyraz nie tylko w słowach, ale – tak samo jak w relacji osobowej oznaczanej mianem φιλέω – i w codziennej egzystencji[619]. Wszystko wskazuje na to, że ów związek „filozofii nauczanej" z „filozofią przeżywaną" w starożytności był czymś oczywistym. Życie filozofa często określane było wówczas mianem ἄτοπος (nie do zakwalifikowania), oznaczającym tryb życia zdecydowanie odmienny od życia codziennego „nie filozofów". Ten „atopiczny" styl życia uznać można w odniesieniu do filozofii starożytnej za integralny element filozofowania[620]. Wśród filozofów za swego mistrza uważających Pitagorasa zwano go po prostu „życiem pitagorejskim" (Πυθαγορικός βίος)[621]. W podobnym sensie używa się również określeń θεωρητικὸς βίος (życie kontemplacyjne)[622] oraz φιλοσοφικός βίος (życie filozoficzne). W niniejszych rozważaniach będziemy się posługiwać przede wszystkim tym ostatnim określeniem[623]. Nasza uwaga będzie zaś skierowana na soteriologiczny aspekt filozoficznego sposobu przeżywania codzienności.

---

[619] Seneka pisze: *Filozofia uczy czynów, a nie słów i domaga się, by wszyscy żyli wedle jej prawideł, by życie każdego człowieka nie odbiegało od jego mowy, by samo w sobie... [było jednolite] oraz żeby wszystkie jego uczynki i wywody miały zabarwienie to samo. Jest to największą powinnością, a zarazem i wskazaniem mądrości, by czyny zgadzały się ze słowami, by mędrzec we wszystkich okolicznościach miał jednakie i równe usposobienie.* Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. Wiktor Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 70.

[620] Zob. Juliusz Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt., s. 17-19; tenże, *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojecie filozofii*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 53-63; Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 205; Kazimierz Pawłowski, *Misteria i filozofia...*, dz. cyt., s. 23; Dariusz Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci...*, dz. cyt., s. 153-154.

[621] Por. Walter Burkert, *Lore and Science...*, dz. cyt., s. 198-205. Danuta Musiał, *Sodalicium Sacrilegii...*, dz. cyt., s. 18-19; Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 204-205.

[622] Por. s. 140 niniejszej książki.

[623] Formuła Πυθαγορικός βίος mogłaby mylnie sugerować, że filozoficzny sposób przeżywania codzienności ograniczał się do pitagorejczyków, określenie θεωρητικὸς βίος z kolei wywołuje dzisiaj

Co wiemy o życiu filozoficznym archeików

Fenomen uzupełnienia soteriologicznego poglądu na świat specjalnym trybem życia codziennego w kulturze greckiej rozpoczyna się wraz z upowszechnieniem się religijności misteryjnej – zwłaszcza w postaci orfizmu. Wspomniałem już, że to właśnie w orfizmie całość życia doczesnego zaczyna być postrzegana jako nieustający proces oczyszczenia, w którym każdy pojedynczy gest posiada kontekst soteriologiczny[624]. Dlatego właśnie, rozliczne tabu przestrzegane w życiu codziennym miało tam równie istotne znaczenie, co posiadanie świętej wiedzy (ἱερὸς λόγος), jeśli nawet nie większe. W orfickiej drodze apoteozy owa słynna „czystość" odnosząca się do życia codziennego miała wprawdzie sens głównie rytualny, ale i tak bardzo silnie oddziaływała na rodzącą się działalność filozoficzną archeików.

Tak zwane „życie pitagorejskie" (Πυθαγορικός βίος) wydaje się być kontynuacją orfickich ideałów w tym zakresie, być może jedynie z mniejszym akcentem religijnego tabu na rzecz racjonalnie rozumianych ograniczeń. Niestety, na podstawie ocalałych świadectw, nie sposób odtworzyć dokładnie zasad, które kierowały życiem bezpośrednich uczniów Pitagorasa. Relacje Porfiriusza i Jamblicha, najbardziej obszerne w tym względzie, przedstawiają ów problem w sposób niewątpliwie interesujący, jednak odnoszą się bardziej do tego, co nazywamy neopitagoreizmem, niż do faktycznej organizacji życia codziennego pierwszych pitagorejczyków[625].

To samo odnosi się również do posiadanych przez nas informacji na temat życia filozoficznego pozostałych archeików. Relacje o życiu Heraklita wydają się konsekwencją połączenia zwykłych plotek (jak na przykład ta o liście od perskiego króla Dariusza) z próbą biograficznego wytłumaczenia sobie zawiłości aforystycznych stwierdzeń mędrca z Efezu[626]. Legendy o śmierci na puchlinę wodną (DL IX, 3-4) wiążą się z tym, że powiedział on, iż dla duszy śmiercią jest stać się wodą (B 36)[627]. Relację o zakopaniu się w gnoju i pożarciu przez własne psy (DL IX, 4) wiązać można z zestawieniem rzeczonej wypowiedzi, z inną, w której filozof z Efezu stwierdził, że *trupy trzeba wyrzucać bardziej niż gnój* (B 96). Liczne krytyczne wypowiedzi Heraklita o ludziach biografowie tłumaczą jako efekt jego mizantropii i melancholii[628]. Podobnie więc, niełatwo jest ustalić, ile prawdy tkwi

---

błędne skojarzenia ze względu na współczesny (odmienny od starożytnego) sposób rozumienia terminu „teoria".

[624] Zob. paragraf: *Zbawczy sens „życia orfickiego"*.

[625] Por. Janina Gajda, *Pitagorejczycy*, dz. cyt., s. 46.

[626] Por. Adam Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, dz. cyt., s. 129-130.

[627] Por. Geoffrey S. Kirk, John E. Raeven, Malcolm Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 186.

[628] Por. tamże.

o opowieściach o jego samotnym życiu w górach (DL IX, 3), choć jednocześnie trudno przypuszczać, żeby historia ta była całkowicie zmyślona.

O życiorysie Parmenidesa posiadamy równie mało wiarygodnych informacji. Poważne wątpliwości są nawet co do datowania okresu, w którym żył. Samo główne źródło naszych informacji – dialog *Parmenides* Platona – należy traktować raczej w konwencji fikcji literackiej niż jako wiarygodny dokument w tej kwestii[629]. Tradycyjnie, widziano w Parmenidesie ojca naukowej metafizyki, niektóre współczesne interpretacje traktują go też jako metodologa, bądź kosmologa[630]. Z kolei inskrypcje, odnalezione w latach sześćdziesiątych XX wieku w okolicach starożytnej Elei, uprawniają – zdaniem Kingsleya – do traktowania go jako twórcy i przywódcy sekty duchowych uzdrowicieli (*jatromantów*)[631].

Podobne wątpliwości dotyczą i Empedoklesa. Doprawdy, trudno powiedzieć, ile prawdy tkwi w legendach na jego temat. Opowieści o śmierci w Etnie i sandale z brązu odnalezionym po tym wydarzeniu, jedni odczytują jako mitologiczny symbolizm o pomyślnym przejściu rytualnego wtajemniczenia, apoteozy wręcz[632], inni zaś ironicznie doszukują się dowodu na dość nieudolną autokreację Empedoklesa na boga[633]. Jeżeli ta druga interpretacja byłaby słuszna, to czy nie powinniśmy równie sceptycznie spojrzeć również na jego własne relacje o girlandach i wyrazach boskiej czci jakimi witano go w miastach greckich albo o magicznych mocach, które sobie przypisywał?[634]

Zarysowane wątpliwości interpretacyjne mogą skłaniać do radykalnego sceptycyzmu odnośnie wykorzystania tego typu danych w rekonstrukcji filozofii presokratejskiej. Rzeczywiście, o „życiu filozoficznym" archeików jako fakcie udokumentowanym biograficznie wiemy niewiele, zaś to, co wiemy, jest raczej częścią legendy niż faktycznym życiorysem. Przypomnijmy jednak, że owe legendy wyko-

---

[629] Por. Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 193-194. Datując według Platońskiego *Parmenidesa* (Platon, *Parmenides*, 127 B, DK 29 A 11) przyjmuje się narodziny Parmenidesa na około 515 rok p.n.e. Por. Kirk, Raeven, Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 241. Podstawa takiego ujęcia jest jednak wątpliwa. Ukazane w owym dialogu spotkanie młodego Sokratesa z Parmenidesem i Zenonem z Elei może być bowiem motywem czysto literackim w wykonaniu Platona. Por. Kingsley *In the dark*..., s. 202. Według drugiej wersji Parmenides był „w kwiecie wieku męskiego (*akme* – dla Greków pomiędzy czterdziestym a pięćdziesiątym rokiem życia) w okresie sześćdziesiątej dziewiątej Olimpiady (504 – 501 p.n.e.). Por. DL IX, 23.

[630] Por. Marian Wesoły, *Parmenides z Elei – physikos*, dz. cyt., s. 68.

[631] Zob. Peter Kingsley, *In the dark places of wisdom*, dz. cyt., s. 146-147. Treść inskrypcji przytaczam w przypisie 428.

[632] Zob. szerzej: Peter Kingsley, *Ancient Philosophy*..., dz. cyt., s. 250-316.

[633] Laertios przywołuje jeszcze więcej wersji opowieści o śmierci Empedoklesa. Wśród nich są dwie postacie samobójstwa, przypadkowa śmierć, nieudolna autokreacja na Boga i wniebowstąpienie. DL, VIII, 68-74.

[634] Por. DK 31 B 111, B 112. Zdaniem Burkerta i Kingsleya, legenda o boskości Empedoklesa powinna mieć jednak korzenie w realnych faktach, a nie w literaturze. Por. Walter Burkert, *Lore and Science*..., dz. cyt., s. 153-154; Peter Kingsley, *Ancient philosophy*..., dz. cyt., s. 228.

rzystywaliśmy już jako „materiał dowodowy” – w rozdziale poświęconym problemowi mistycznego źródła wiedzy w filozofii archeicznej. Podkreśliłem wówczas, że potwierdzają one obecność doświadczenia mistycznego u źródeł filozofii archeików, choć niewiele można powiedzieć na tej podstawie o „technicznym” aspekcie samego doświadczenia[635]. Zastanówmy się zatem nad tym, na ile możemy wykorzystać te same legendy w poszukiwaniu prawdy o „życiu filozoficznym” archeików.

Po pierwsze, wydaje się, że wiemy na tyle dużo, ażeby stwierdzić, iż φιλοσοφικός βίος istotnie było częścią działalności filozoficznej archeików. Jeżeli bowiem założymy, że faktycznie filozofia do swych historycznych źródeł zaliczyć może religię (mitologiczną) oraz działalność mędrców, których nauczanie miało charakter typowo pedagogiczny[636], to powinniśmy doszukiwać się u pierwszych filozofów jeszcze silniejszego związku ich działalności ze wskazywaniem „drogi życiowej” swym uczniom (φιλοσοφικός βίος), niż było to w zwyczaju w późniejszych dziejach filozofii starożytnej. Nie znamy wszak żadnej przyczyny, która wystarczająco uzasadniałaby to, dlaczego ów związek działalności „mistrzów duchowych” (*jatromantów*) i „mędrców” z wywieraniem wpływu na życie codzienne swych uczniów miałby zostać nagle zerwany przez archeików. Nawet jeżeli przyjmiemy tezę o tym, że początek filozofii oznaczał porzucenie jej religijnych źródeł, to i tak trudno uwierzyć, żeby owa „emancypacja” dokonać się mogła „z dnia na dzień”. Przeczy temu również typowa dla „naszych” archeików religijna forma ekspresji filozoficznej[637]. Pitagoras, Heraklit, Parmenides i Empedokles zaliczani byli zresztą do czołowych postaci ruchu odrodzenia religijnego w Grecji, o czym już wspominałem[638]. Religia zaś zawsze nieomal wiąże się z jakąś „praktyką” w życiu codziennym. Choć zatem nie sposób odtworzyć szczegółowo zasad owej „praktyki” w przypadku pierwszych filozofów, to jednak nie wolno twierdzić, że jej nie było lub że była nieistotna. Ostateczna odpowiedź w tej kwestii może być tylko jedna: **„życie filozoficzne”, jako jeden z trzech wymienionych wcześniej elementów działalności filozoficznej, można przypisać wszystkim czterem archeikom.**

Innym problemem jest pytanie o to, czym było owo „życie filozoficzne”. Sądzę, że na zasadzie analogii do tego, co powiedzieliśmy o funkcji „życia orfickiego”, które musiało być „prototypem życia filozoficznego” archeików oraz funkcji φιλοσοφικός βίος w późniejszych dziejach filozofii starożytnej, można ustalić

---

[635] Por. s. 138 i 139 niniejszej książki.

[636] Pogląd taki wydaje się dość powszechnie akceptowany, różnice interpretacyjne polegają głównie na tym, czy owe źródła należy uznać za wyłącznie historyczne.

[637] Zob. szerzej: paragraf *Archeiczna droga do nieśmiertelności – filozoficzny wyraz religijności misteryjnej*.

[638] Por. s. 121 niniejszej książki.

czym było „życie filozoficzne” archeików, przynajmniej w zakresie funkcjonalnym. Musiało ono polegać na wprowadzaniu poglądów filozoficznych w czyn, codziennym zaświadczaniu ich prawdziwości, jak również ćwiczeniu się w uprzytamnianiu sobie owej prawdziwości dzięki pewnego rodzaju praktykom ascetycznym, które należy nazwać „ćwiczeniami duchowymi” – idąc za sugestią Hadota[639].

Zgadzałoby się to z zaleceniami Empedoklesa, który zaleca swemu uczniowi ćwiczenie się poprzez wypełnienie całego życia obrazem świata przekazanym mu w formie wykładu[640], jak również i z tym, co wiemy o nauczaniu archeików z przekazów legendarno-biograficznych. W kontekście przedmiotu niniejszej książki, można byłoby zatem powiedzieć, że **φιλοσοφικός βίος w archeicznej drodze do nieśmiertelności oznacza utrwalanie soteriologicznego poglądu na świat poprzez zastosowanie pewnych reguł postępowania w życiu codziennym**[641]. Ażeby jednak sprecyzować tę – dość ogólną – sugestię, musimy najpierw rozróżnić co najmniej trzy sposoby rozumienia „życia filozoficznego”, które wiążą się z powyższym.

Po pierwsze bowiem, w sensie dosłownym, φιλοσοφικός βίος oznacza życie codzienne podporządkowane pewnym konkretnym regułom postępowania wyznaczonym przez doktrynę filozoficzną. Do tego znaczenia odnosiłem się, mówiąc o tym, że jest to jeden z trzech elementów działalności filozoficznej, której celem jest soteriologiczna przemiana podmiotu.

Patrząc szerzej na ów tryb życia codziennego podporządkowany regułom wyznaczonym filozoficznie, przyjmujemy inne znaczenie φιλοσοφικός βίος. Łączy się w nim przecież, praktyka „reguł filozoficznych” w życiu codziennym, aspekt doktrynalny, z którego wynikają owe reguły i elementy mistyczne[642], zaś wszystko to służy objęciu całości życia filozofującego „ćwiczeniem” w celu jego znaczącej przemiany. W tym sensie φιλοσοφικός βίος archeików bliskie jest znaczeniu, jakie nadaje Hadot pojęciu „ćwiczenia duchowe”.

---

[639] Uczony ten zwraca uwagę, że greckie słowo ἄσκησις, od którego pochodzi współczesny sens pojęcia „ascezy”, dla filozofów starożytnych oznaczało właśnie „ćwiczenia duchowe”. Por. Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 58.

[640] Por. DK 31 B 110.

[641] Thomson twierdzi, że uczniowie Empedoklesa uczyli się na pamięć jego poematów i powtarzali je, ażeby coraz głebiej wnikać w ich sens. Pitagorejczycy, regularnie oddawali się milczącym rozmyślaniom nad wypowiedziami mistrza. Aforystyczny styl sentencji Heraklita również miał służyć głębokiemu wnikaniu w ich treść. Wszystkie doktryny mistyczne posiadają wewnętrzny sens, w który wtajemniczony może wniknąć jedynie poprzez ciągłe ich powtarzanie i rozmyślania. Por. George Thomson, *Pierwsi filozofowie*, dz. cyt., s. 326-327.

[642] W wyniku przeżyć mistycznych mogła narodzić się jakaś część doktryny, a także pewne reguły postępowania w życiu codziennym.

Jeśli zaś „ćwiczenia" rozpatrywać ze względu na soteriologiczny cel i jeśli okazałoby się, że wszystkie je łączy jakiś „wspólny charakter", to warto byłoby potraktować je jako „drogę do nieśmiertelności"[643].

Jeżeli chodzi o „życie filozoficzne" w sensie ścisłym, to powiedzieliśmy już, że niewiele pewnego da się powiedzieć ten temat ze względu na znikomą ilość wiarygodnych informacji. Teraz zajmiemy się problemem „ćwiczeń duchowych", aby w ostatnim rozdziale zastanowić się nad kwestią „drogi do nieśmiertelności" w filozofii archeicznej.

4.2 Przykłady ćwiczeń duchowych

Metoda rekonstrukcji

Skoro „ćwiczenia duchowe" realizują się poprzez życie potoczne filozofa, to najprościej byłoby poszukiwać ich sensu w kontekście informacji o codziennej praktyce. Niestety, φιλοσοφικός βίος archeików pozostaje dla nas tajemnicą. Wiemy zbyt mało, ażeby odtworzyć szczegółowo reguły, które podążający ścieżką filozoficzną mieli stosować w życiu, a tym bardziej na tej tylko podstawie ukazywać sens ćwiczeń duchowych, których były elementem. Nie jest zatem możliwa tak precyzyjna prezentacja „życia filozoficznego" archeików, jakiej dokonał Hadot odnośnie późniejszych dziejów filozofii starożytnej. Nie oznacza to jednak przymusowej kapitulacji, którą zasugerował słynny badacz francuski[644]. Wiemy bowiem na tyle dużo, ażeby stwierdzić, iż faktycznie filozofia „naszych" archeików wiązała się ze szczególnym sposobem życia, który – przez analogię do czasów późniejszych – należy nazwać „życiem filozoficznym".

Jeżeli zatem udałoby się, w jakiś sposób, uzupełnić luki w dostępnej wiedzy na temat egzystencjalnej strony ich działalności filozoficznej, moglibyśmy wówczas przedstawić problem „archeicznych ćwiczeń duchowych", przynajmniej

---

[643] Po uczynieniu tych rozróżnień zastrzegam, że odtąd będę używał pojęcia φιλοσοφικός βίος zasadniczo tylko w tym pierwszym znaczeniu, jeżeli będę miał na myśli to drugie będę mówił o „ćwiczeniach duchowych", i – analogicznie – w trzecim przypadku będę mówił o „drodze do nieśmiertelności".

[644] Uzasadniając bezsensowność rozważań nad rolą ćwiczeń duchowych w filozofii presokratejskiej mówi Hadot w sposób następujący: *W dziejach myśli nigdy nie ma dającego się wyraźnie wyodrębnić początku. Wolno więc przypuszczać, że u presokratyków i w Grecji archaicznej istniały jakieś pierwociny ćwiczeń duchowych.* ***Niestety, nasza wiedza o presokratykach jest wyjątkowo fragmentaryczna, świadectwa o nich – bardzo późne, a zachowane urywki ich pism bardzo trudne do zinterpretowania, gdyż nigdy nie można być do końca pewnym sensu używanych tam wyrażeń.*** Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 231, [podkreślenie M. J.].

w okrojonym zakresie. Zbierzmy więc informacje, które mogłyby nam ułatwić to zadanie.

1) Korzystając z analogii do Ὀρφικὸς βίος oraz φιλοσοφικός βίος w klasycznym i hellenistycznym okresie filozofii starożytnej ustaliliśmy, że życie filozoficzne w archeicznej drodze do nieśmiertelności oznacza utrwalanie soteriologicznego poglądu na świat poprzez zastosowanie pewnych reguł postępowania w życiu codziennym. „Życie filozoficzne" zatem, to nie tylko owe reguły, ale również „ćwiczenie", którego celem jest faktyczna przemiana filozofującego.

2) W rozdziale poświęconym doktrynalnemu aspektowi archeicznej drogi do nieśmiertelności, udało się przedstawić, w jakim sensie należy rozumieć przemianę podmiotu, ku której miały prowadzić ćwiczenia duchowe. Mówiąc w skrócie, **ćwiczenie powinno służyć odwróceniu postawy jaką śmiertelnik mimowolnie przyjmuje wobec życia doczesnego, co umożliwi „przetransferowanie" tożsamości „ja" filozofującego z „duszy-oddechu" na „duszę-*daimona*"**. Znamy więc i cel, jaki chcieli osiągnąć archeicy przy pomocy ćwiczeń duchowych.

3) Wiemy również, że aby cel ów osiągnąć, „ćwiczenia" powinny oddziaływać na wszystkie sfery aktywności człowieka. W tym sensie, powinny one łączyć w sobie oddziaływanie na codzienną egzystencję, doświadczenia religijne i przyjmowany intelektualnie światopogląd.

Skoro więc, w sposób ogólny, rozumiemy już cel, strukturę i soteriologiczną funkcję „archeicznych ćwiczeń duchowych", to w określonych stwierdzeniach archeików oraz „aluzjach" zawartych w legendach biograficznych, możemy doszukać się przykładów ich realizacji. Ze względu na cel niniejszego rozdziału, przykłady, które wybierzemy powinny, nade wszystko, umożliwić nam zrozumienie samego mechanizmu realizacji przemiany soteriologicznej, ku której miały prowadzić, a także tego, czy faktycznie można mówić o pewnej wspólnej strategii w tej kwestii.

4.2.1 Ograniczenia cielesne i ich soteriologiczny sens

Z przytaczanej anegdoty Ksenofanesa o Pitagorasie wyłania się ideał postawy mędrca, który stara się szanować i nie krzywdzić żadnej z istot żywych, gdyż wszystkie one zawierają w sobie cząstkę boskiego Dionizosa-Zagreusa. Sugeruje to możliwy wegetarianizm jako część „życia filozoficznego" praktykowanego w sekcie. Z pewnością wegetarianizm zalecał swym naśladowcom Empedokles. Jeśli zawierzyć Proklosowi (DK 28 A 4), Strabonowi (DK 28 A 12), czy Sotionowi (DK 28 A 1), i uznać Parmenidesa za pitagorejczyka, to wegetarianizm albo przynajmniej jakiegoś rodzaju asceza związana z przyjmowaniem pokarmów mogłaby obejmować także proces nauczania w szkole eleackiej. Również Heraklitowi przy-

pisuje się wegetarianizm (DL IX, 3), ale chyba był on dyktowany innym wytłumaczeniem doktrynalnym[645]. Oprócz wyraźnych zakazów inne przepisy dotyczące ograniczeń cielesnych sugerują umiar. W kwestii odżywiania mogłoby to być choćby wskazanie, że powinno się unikać pokarmów i napojów nadmiernie pobudzających (takich jak alkohol w dużych ilościach) jak również i otępiających (czyli ciężkostrawnych, wzdymających itp.)[646].

Warto podkreślić, że „umartwień ciała" nawet w sekcie pitagorejskiej (chyba najbardziej radykalnej w tej kwestii) nie da się porównać z tym, co wiemy o ascetach indyjskich czy choćby o orfikach[647]. Nawet odnośnie wegetarianizmu nie ma pewności, czy był on w szkole Pitagorasa wprowadzony w pełni, czy też chodziło tylko o pewne ograniczenia w tym zakresie[648]. Ograniczenia cielesne są zatem w filozofii archeicznej jednym z narzędzi przemiany podmiotu, ale z pewnością nie tak istotnym, jak na przykład w indyjskiej szkole jogi czy w orfizmie. Wydaje się, że należy je traktować jako część „całościowej postawy" wobec życia doczesnego, którą należy nazwać „ascetyczną", zarówno w starożytnym, jak i współczesnym tego słowa znaczeniu. Byłyby to więc „ograniczenia cielesne" jako „ćwiczenia", a dokładniej mówiąc, jako jeden z elementów duchowego doskonalenia się, typowego dla archeicznej drogi do nieśmiertelności. Ograniczenia cielesne bowiem, w soteriologicznej działalności archeików, nie wysuwają się na czoło, nie stanowią aspektu centralnego, a co najwyżej pomocniczy, choć niewątpliwie ważny. Można powiedzieć, że asceza cielesna powinna być praktykowana ze zrozumieniem, gdyż ma służyć wyzwoleniu rozumu od wpływu namiętności[649].

Ideałem byłoby takie podejście do zagadnienia, żeby jedzenie i picie jako funkcje cielesne organizmu, służące podtrzymaniu życia doczesnego nie koncen-

---

[645] Wiadomo o wielu innych zakazach i ograniczeniach dotyczących jedzenia i picia wśród pitagorejczyków i filozofów sympatyzujących z tym ruchem. Często wspomina się o zakazie jedzenia bobu (*Vicia faba*). Mogłoby to być po prostu religijnie motywowane tabu, ale zwraca się również uwagę na alegoryczne bądź nawet fizjologiczne wytłumaczenie tego typu ograniczeń. Por. Walter Burkert, *Lore and Science...*, dz. cyt., s. 183-185. Odnośnie Heraklita natomiast, trudno mówić o rytualnie rozumianych regułach abstynencji.

[646] Por. DK 22 B 117; DL VIII, 9 i 24; Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, dz. cyt., s. 99-100.

[647] Por. Rohde, *Psyche*, dz. cyt., s. 224, Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 119, William K. C. Guthrie, *Filozofowie Greccy od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt., s. 32.

[648] W relacjach na temat życia pitagorejskiego spotykamy zazwyczaj sugestię o ograniczeniu spożywania pokarmów mięsnych. Relacje różnią się jednak stopniem wprowadzanych ograniczeń w spożywaniu mięsa. Można napotkać pogląd, że dla pitagorejczyków pokarmy mięsne dopuszczalne są tylko wówczas, gdy wynikają z ofiar rytualnych. Niekiedy jednak sugeruje się ścisły wegetarianizm, albo – odwrotnie – przypomina, że to Pitagoras miał skłonić atletów do mięsnej diety. Relacje te analizuje Burkert. Zob. Walter Burkert, *Lore and science...*, dz. cyt., s. 198-202.

[649] U Diogenesa Laertiosa czytamy: *W rzeczywistości zabraniając spożywać cokolwiek, co ma duszę, przyzwyczajał (Pitagoras; przyp. M. J.) ludzi do wstrzemięźliwości w jedzeniu; twierdził, że najodpowiedniejsze są dla nich pokarmy, które się przygotowuje bez ognia; wreszcie polecał pić tylko czystą wodę. Takie odżywianie zapewnia zdrowie ciała i bystrość umysłu.* DL VIII, 13.

trowały na sobie uwagi filozofa nadmiernie. Ażeby „pokarmy zjedzone" przestały oddziaływać na jego umysł, aby „ja", poprzez swe pragnienia, nie koncentrowało się wyłącznie na kwestii podtrzymywania ciała przy życiu, jak również na przyjemnościach i przykrościach stąd wynikających. Inaczej mówiąc, sensem ograniczeń cielesnych jest to, żeby odwrócić uwagę od instynktownej (przyrodzonej biologicznie) koncentracji filozofującego na potrzebach życia doczesnego.

Najprościej osiągnąć to można właśnie poprzez narzucenie wspomnianych ograniczeń cielesnych. Odmawiając sobie czegoś, w jakiś sposób, stawiam swoje „ja" ponad to, co „moje". Dlatego też, świadomą rezygnację ze spożywania określonej grupy pokarmów (na przykład wegetarianizm), faktycznie rozważać można jako „ćwiczenie" mające na celu odwrócenie owej zgubnej tendencji.

Możemy przypuszczać, że w tym samym kontekście należy rozumieć również fakt, iż potencjalny uczeń Pitagorasa musiał podzielić się ze wspólnotą swym majątkiem, a potem zająć pozycję „milczącego słuchacza"[650]. W ten sposób oddzielał swoje „ja" od poczucia „bycia właścicielem rzeczy materialnych" i „posiadaczem określonego statusu społecznego".

Jeżeli natomiast chodzi o pozostałych archeików, to podobne znaczenie można przypisać relacjom o tym, że Empedokles i Heraklit zrezygnowali z przywilejów społecznych wynikających z ich książęcego urodzenia[651]. O Parmenidesie natomiast wiadomo, że pochodził z bogatej i szanowanej rodziny, a jako swego nauczyciela wybrał ubogiego pitagorejczyka Ameiniasa, któremu pozostał wierny aż do jego śmierci, po której wybudował mu sanktuarium[652]. Można więc powiedzieć przynajmniej tyle, że kryterium „posiadania" nie było dla niego podstawą w ocenie wartościowości ludzi. Sugeruje to również niejakie lekceważenie przez Parmenidesa kwestii dysponowania i gromadzenia dóbr materialnych.

Podsumowując, należy podkreślić, że ograniczenia cielesne należy rozumieć tutaj, przede wszystkim, jako część strategii, której celem jest uwolnienie podmiotu od utożsamiania ze swą doczesną formą przejawiania się – „duszą-oddechem". Tendencja ta, na etapie przedfilozoficznym, wydaje się mimowolna i początkowo trudna do odwrócenia, ale może być uchwycona jako afektywno-intelektualna skłonność do samookreślania się „ja" poprzez „moje". Dzięki ograniczeniom cielesnym możliwy jest pierwszy krok w kierunku uwolnienia od owej skłonności. W ten sposób bowiem stawiam swoje „ja" ponad pragnienie posiadania, ponad re-

[650] Por. przypis 499.

[651] Z drugiej strony wiadomo, że ci dwaj mieli o sobie bardzo wysokie mniemanie. Empedokles uważał się za księcia i boga wśród śmiertelników, a Heraklit za przebudzonego mędrca wśród bezrozumnego tłumu. Mamy więc tutaj pewną dwuznaczność. Można to jednak, jak sądzę, wyjaśnić w ten sposób, że ich wyniesienie siebie ponad tłum zwykłych ludzi wynika tutaj nie z chęci znalezienia się na szczycie hierarchii społecznej, ale postawienia się całkowicie poza nią.

[652] Por. DL IX, 21.

alizację „ja" poprzez „moje". Nade wszystko jednak, asceza cielesna ma służyć ograniczeniu wpływu namiętności na umysł – podstawowe narzędzie pracy filozofa.

4.2.2 Ćwiczenia umysłu w przekierowaniu uwagi „ja" z „duszy-oddechu" na „duszę-*daimona*"

Intelektualny charakter „archeicznych ćwiczeń duchowych" jest niesłychanie istotny i warto to podkreślić. Być może właśnie ów akcent na zrozumienie natury rzeczywistości oraz miejsca właściwego dla prawdziwego „ja" filozofa stanowi kryterium różnicujące „archeiczną drogę do nieśmiertelności" i „orficką ścieżkę apoteozy"[653]. Przyczyny, dla których należy podjąć pewne ograniczenia cielesne w archeicznej drodze do nieśmiertelności, wynikać powinny ze zrozumienia, kim jest „prawdziwe ja" człowieka i zarazem z potrzeby pogłębienia tego zrozumienia.

To „nakierowanie ćwiczeń na zrozumienie" określić można w kontekście powiedzenia parmenidejskiego: *tym samym jest myśleć i być* (DK 28 B 3). Z wielu możliwych znaczeń owego fragmentu zaakcentujmy teraz to, że właśnie νόος (umysł) jest właściwym narzędziem, przy pomocy którego filozof ma dotrzeć do ponaddoczesnego „Bytu-Prawdy"[654].

Pitagoras i jego uczniowie

Ćwiczenia pamięci

Według dość rozpowszechnionej w starożytności legendy o Pitagorasie, miał on pamiętać o swoich poprzednich wcieleniach przynajmniej od czasów wojny trojańskiej[655]. Z tą legendą wiąże się zazwyczaj relacje o ćwiczeniach pamięci, które miały być częścią formacji filozoficznej w sekcie pitagorejskiej.

> Każdego zaś dnia w następujący sposób utrwalali pamięć o tym, czego się nauczyli: Pitagorejczyk nie wstał z łoża pierwej, nim nie przywołał w pamięci i przypominając nie powtórzył sobie tego, co działo się poprzedniego dnia; a powtarzał to sobie tak, że starał się odtworzyć w myśli to, co powiedział najpierw, czy też to, co usłyszał, czy też to, co polecił domownikom powstawszy z łoża; dalej, to, co powiedział następnie i jeszcze potem. Ten sam porządek dotyczył przypominania sobie tego, co się zdarzyło. Przypominali

[653] Warto jednak zaznaczyć, że nie sposób wyznaczyć dokładnych granic pomiędzy obydwoma typami soteriologii, co podkreślałem już w paragrafie *Granice pomiędzy religijnością misteryjną a archeiczną drogą do nieśmiertelności*.

[654] Możliwości interpretacyjne owego fragmentu prezentuje Kazimierz Mrówka. Zob. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 92-95.

[655] Por. s. 135 niniejszej książki.

> sobie bowiem, kogo pierwszego spotkali wyszedłszy z domu i z kim pierwszym, następnie z kim drugim i trzecim rozmawiali, i tak po kolei. Starali się bowiem powtórzyć w pamięci to, co się działo w ciągu całego dnia i to w takim porządku, w jakim wydarzały się poszczególne fakty. Jeśli zaś po obudzeniu się mieli więcej czasu, w ten sam sposób przypominali sobie to, co zaszło dwa dni wcześniej. Starali się więc intensywnie ćwiczyć pamięć, ponieważ nie istnieje nic, co miałoby większe znaczenie dla wiedzy, doświadczenia, roztropności, niż sztuka pamiętania[656].

Vernant przekonuje, że owych sugestii nie należy traktować jako czegoś w rodzaju rachunku sumienia. Przypominanie sobie wszystkich wydarzeń upływającego dnia można bowiem rozumieć jako punkt wyjścia do bardziej zaawansowanych ćwiczeń pamięci, w których – przykładem mistrza – podejmowany byłby wysiłek przypomnienia sobie dziejów duszy w poprzednich egzystencjach, aby, ostatecznie, poznać siebie jako *daimona* i wyzwolić się od doczesności[657]. Poprzez przypomnienie sobie kolejnych inkarnacji, których kiedyś doświadczał *daimon* zostaje ustanowiony pomost pomiędzy ludzką egzystencją a resztą wszechświata. Tak rozumiana anamneza nie jest zatem tożsama z chęcią uchwycenia siebie w swojej osobistej przeszłości, która odróżnia jednostkę od wszystkich pozostałych stworzeń. *Chodzi raczej* – pisze Vernant – *o usytuowanie siebie w ramach ogólnego porządku, o przywrócenie na wszystkich planach łączności pomiędzy sobą a światem poprzez systematyczne włączanie obecnego życia w ciągłość czasu, egzystencji człowieczej w jedność natury, jednostkowego przeznaczenia w totalność bytu, a więc poprzez ponowne zjednoczenie całości i części*[658]. Biorąc pod uwagę archaiczne rozumienie pamięci i czasu powiedzieć należy, że – ostatecznie – pitagorejska ἀνάμνησις skierowana jest nie na „przeszłość" (w sensie wydarzeń, które nieodwołalnie należą do przeszłości), ale na wyjście z ograniczeń czasoprzestrzennych (poza świecki czas i przestrzeń) – na boską, archeiczną „wieczną teraźniejszość"[659].

---

[656] Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, dz. cyt., s. 85-86.

[657] Podobnie ujmuje to Vernant. Zob. Jean-Pierre Vernant, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, dz. cyt., s. 75-76. Co ciekawe, Eliade w analogiczny sposób opisuje buddyjskie ćwiczenia pamięci, które prowadzić miały do przypomnienia sobie poprzednich egzystencji i – ostatecznie – „wyjścia z czasu". Por. Mircea Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, dz. cyt., s. 198-200.

[658] Jean-Pierre Vernant, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, dz. cyt. 80.

[659] Pisze Vernant: *Tym, co zapamiętujemy z owych świadectw dotyczących boskości pamięci jest przede wszystkim to, że najważniejsza wartość łączona z ową funkcją, waga, którą się jej przypisuje nie prowadzi do prób zgłębienia przeszłości ani też do tworzenia architektury czasu. W miejscu, gdzie pamięć pozostaje przedmiotem szacunku, ceni się ją albo jako źródło wiedzy ogólnej, jako rodzaj wszechwiedzy albo jako narzędzie wyzwolenia spod władzy czasu. W żadnej swojej części nie stanowi ona rozwinięcia perspektywy czasowej we właściwym tego słowa sensie.* Tamże, s. 80-81. Por. także

Spróbujmy teraz zastanowić się nad mechanizmem realizacji takiego celu, odwołując się do dynamicznej struktury „podmiotu archeicznego" przedstawionej w poprzednim rozdziale. Ćwiczenie przypominania sobie tego, co człowiek zrobił dnia mijającego, można uchwycić jako ściśle powiązane z „ćwiczeniem się w samopamiętaniu", tj. **pamiętaniu o własnej, archeicznej tożsamości.** Ćwiczący starałby się spojrzeć na swoje czyny w danym dniu popełnione w sposób następujący: *w czym ja, daimon zamieszkujący w ciele, nie dochowałem wierności samemu sobie i uległem tytanicznemu pierwiastkowi (co zrobiłem źle)? Gdzie natomiast mój daimoniczny pierwiastek „zabłysnął", wziął górę nad elementem tytanicznym (co zrobiłem dobrze)?*[660] Utożsamiając się afektywnie i intelektualnie z „tym, co dobre" i odrzucając od siebie „to, co złe", podmiot coraz bardziej rozpoznawałby siebie w „objawach daimonicznych", a jednocześnie „objawy tytaniczne" odczuwał jako coś obcego, narzuconego z zewnątrz, niezwiązanego z jego prawdziwym „ja". W ten sposób ćwiczący, krok za krokiem, miał „zbliżać się" do coraz pełniejszego utożsamienia się z tkwiącym w nim *daimonem*.

Skuteczność tego ćwiczenia wspomagałyby inne, takie jak tymczasowa izolacja od życia świeckiego, religijnie zorganizowany proces wtajemniczenia w wiedzę, „muzykoterapia" i inne. Dzięki wszystkim ćwiczeniom, tożsamość zogniskowana na *daimonie* miała umacniać się kosztem tożsamości cielesnej, zorganizowanej wokół „duszy-oddechu". **Wraz z postępami ćwiczącego stawałoby się możliwe coraz bardziej intensywne „samopamiętanie", tj. spontaniczne myślenie o sobie jako *daimonie*.** Gdy zaś *daimon* zaczynał przeważać w człowieku, mógłby on zostawić porządek czasowo-przestrzenny poza sobą, to znaczy odczuwać swoje „ja" jako będące ponad konkretną, cielesną osobą. Być może wówczas, po takim przygotowaniu, dzięki specjalnym rytuałom[661], uczeń zdolny był ekstatycznie doświadczyć siebie jako zamieszkującego rybę, ptaka, dziewczynę, Empedoklesa itd.[662]. Będąc zaś wcześniej odpowiednio „ukształtowany" dość łatwo mógł dojść

---

paragraf: *Apollo i uczestnictwo w pozaczasowej, boskiej wizji świata* w rozdziale poświęconym religijności misteryjnej.

[660] Do takiej interpretacji skłaniają relacje o pitagorejskich ćwiczeniach pamięci w wersjach podanych przez Diogenesa Laertiosa i Porfiriusza: *Wieść głosi, że Pitagoras nakazywał swoim uczniom, aby wracając do domu zadawali sobie następujące pytania: Jaki błąd popełniłem? Co zdziałałem? Jakiego obowiązku zaniedbałem?* DL VIII, 22; *Uczył (Pitagoras; przyp. M. J.), że są dwa momenty najbardziej stosowne do refleksji: kiedy się idzie na spoczynek i kiedy się zrywa ze snu. I w jednym, i w drugim momencie rozważyć należy i to, co już zostało dokonane, i to, czego dokonać należy. Z rzeczy dokonanych każdy powinien złożyć samemu sobie sprawozdanie, zaś rzeczy przyszłe powinien roztropnie przewidzieć.* Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, w: *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, dz. cyt., s. 17.

[661] Zob. szerzej: Walter Burkert, *Lore and science...*, dz. cyt., s. 147-163; Peter Kingsley, *Ancient philosophy...*, dz. cyt., 278-316.

[662] Por. DK 31 B 117. Przeżycia tego typu dobrze znane są mistyce indyjskiej. Zob. Mircea Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, dz. cyt., s. 195-200. Można również szukać tutaj analogii

do egzystencjalnego wniosku, że oto właśnie przeżył przypomnienie swoich przeszłych egzystencji. Od takiego przeżycia zaś nietrudno już przejść do równie egzystencjalnego wniosku, czy wręcz nawet specyficznego „doświadczenia", w którym podmiot widzi siebie jako „nieutożsamiającego się z żadnym z kształtów cielesnych", ale „zamieszkującego je wszystkie" i będącego jednocześnie „ponad nimi", tj. doświadczając siebie jako „*daimona/*Dionizosa-Zagreusa".

Czujna obserwacja aktualnie przeżywanej chwili

Warto dokładniej zastanowić nad samym sposobem przeniesienia owych wyjątkowych doświadczeń na życie codzienne. Pewną rolę mogłaby tutaj pełnić odpowiednia doktryna, która utrwala je i „nie pozwala zapomnieć", także podczas codziennie wykonywanych czynności. W soteriologicznej przemianie, ku której miała prowadzić archeiczna droga do nieśmiertelności, ostatecznie bowiem nie chodzi o „jednorazowe przypomnienie", ale o „**pamiętanie**", tj. taką zdolność dzięki której nieprzerwanie widzi się rzeczy „u początku stworzenia", u ich archeicznego źródła, z którego nieustannie wyłaniają się.

W tym kontekście należy ponownie postawić kwestię „ćwiczeń pamięci". Dokładna pamięć swych przeszłych uczynków wymaga bowiem czujności w chwili ich popełniania. Im bardziej świadomie coś czynimy, tym łatwiej i dokładniej to pamiętamy. W ten oto sposób, ćwiczenia pamięci łączą się z ćwiczeniem czujnego przypatrywania się aktualnie popełnianym uczynkom. W codziennej praktyce „życia filozoficznego", „ja" przybiera zatem kształt „nieustannie przyglądającego się aktualnie dziejącej się chwili"[663].

Być „oglądającym"

Ażeby dokładniej uświadomić sobie sens i kontekst takiego wysiłku zilustrujmy go apokryficzną opowieścią o przypisywanej Pitagorasowi definicji „filozofa":

> (...) życie ludzkie przypomina ów zjazd, który się odbywa z największą okazałością podczas uroczystych igrzysk całej Grecji. Albowiem podobnie jak jedni ubiegają się tam o sławę i zaszczytny wieniec, innych zaś sprowadza chęć zarobku i zysku na kupnie lub sprzedaży, a są też tacy, i to chyba najbardziej szlachetni, którzy nie szukają ani poklasku, ani zysku, lecz przybyli po to, żeby zobaczyć i pilnie się przypatrzeć, co i w jaki sposób się tam odbywa, tak samo i my przyszliśmy do tego życia z innego życia i świata jak gdyby z jakiegoś miasta na jakiś uroczysty zjazd, jedni, by służyć sławie, inni

---

z ekstatycznymi doświadczeniami szamanów (por. s. 99 i 100 niniejszej książki). Dlaczego więc odmawiać takich możliwości Empedoklesowi czy pitagorejczykom?

[663] Chodzi tu o ćwiczenie, które w późniejszych dziejach filozofii nazywano *prosoche*. Zob. Pierre Hadot, *filozofia jako ćwiczenie duchowe,* dz. cyt., s. 16-18, 61-65.

> pieniądzom, a rzadko zdarzają się tacy, co za nic mając wszystko, gorliwie dociekają istoty rzeczy: tych on nazywa miłośnikami mądrości, to jest właśnie filozofami. I tak jak tam najbardziej szlachetnie jest tylko przyglądać się, niczego dla siebie nie zyskując, podobnie i w życiu oglądanie i poznawanie istoty rzeczy znacznie przewyższa wszelkie inne zainteresowania[664].

Jeżeli zgodzimy się z Realem, że w szkole Pitagorasa właściwym celem edukacji było wdrożenie do kontemplacyjnego trybu życia[665], tę opowieść możemy rozumieć wówczas jako adekwatne określenie takiego ideału.

Cóż jednak oznaczałoby, że filozof (miłośnik mądrości) ma być „pilnie przypatrującym się”? Widzieć, rozumieć, bacznie rejestrować wszystko, co zdarza się na arenie życia doczesnego, ale nie wiązać swych pragnień z żadnym z jego elementów – jak powiedzielibyśmy. Tymczasem, ze źródeł historycznych wynika, że pitagorejczycy układali prawa, zarządzali *polis*, przewodzili armii – jednym słowem – aktywnie uczestniczyli w życiu publicznym[666]. Na podstawie tych przykładów pitagorejczykom łatwiej przypisać rolę ubiegających się o najwyższe laury niż o pozycję „bezstronnego widza”. Czy rzeczywiście sami twórcy ideału kontemplacyjnego życia filozoficznego nie wcielali go w życie? Czy przytoczone fakty przeczą obrazowi postawy pitagorejczyka jako „niezaangażowanego widza igrzysk doczesności”?[667]

Konkluzja taka wcale nie jest konieczna, jeżeli na postawę „widza”, „bycia niezaangażowanym świadkiem doczesności” spojrzymy szerzej – jak na ćwiczenie wewnętrznej postawy wobec zdarzeń, a nie dosłownie obowiązujący przepis. O uniwersalności przekonania, że ideał życia kontemplacyjnego wcale nie wyklucza aktywnego działania w świecie doczesnym możemy przekonać się przywołując analogiczne przykłady z odmiennych kontekstów kulturowych.

---

[664] Podaję wersję zreferowaną przez Cycerona, według którego miał być to fragment pisma Herakleidesa z Pontu „O pozornej śmierci”. Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. Józef Śmigaj, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tom III, tłum. Wiktor Kornatowski, Józef Śmigaj, PWN, Warszawa 1961, s. 687.

[665] Por. Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom I, dz. cyt., s. 118-121.

[666] Por. Peter Kingsley, *Ancient philosophy...*, dz. cyt., s. 156-158. Najlepszym tego przykładem jest postać Archytasa. Był on znany jako autor dzieł z dziedziny matematyki, muzyki, mechaniki, znakomity polityk, wódz. Siedem razy sprawował władzę w Tarencie, choć ustawowo nie można jej było pełnić dłużej niż rok. Por. DL VIII, 79-83; Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 165. Odnośnie zaangażowania Pitagorasa i pitagorejczyków w życie publiczne zob. Anna Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 182-196.

[667] Wspomniałem już wcześniej, o nieprzychylnej bractwu interpretacji, według której religijna otoczka miała być tylko przykrywką Pitagorasa dla jego ambitnych celów politycznych (Por. przypis 356). Dla tych, którzy nade wszystko cenią sobie własny status społeczny, myśl taka mogła narzucać się samoistnie, biorąc pod uwagę znaczący wpływ pitagorejczyków na rządy w niektórych greckich *poleis*.

Pierwszy przykład jest „odległy czasowo”, bo dotyczy średniowiecznego chrześcijaństwa zachodniego. Jest to obraz kontemplacji Marty i Marii, który przywołuje Mistrz Eckhart w kazaniu 86. Maria słucha słów Chrystusa w mistycznym uniesieniu, całkowicie zapominając o doczesnych powinnościach, Marta zaś usługuje mu, a więc potrafi być w pełni skoncentrowana na swym Mistrzu, nie przestając jednocześnie spełniać swej powinności w życiu codziennym. Dla Eckharta nie pierwsza, ale właśnie ta druga postawa jest bardziej wartościową formą życia kontemplacyjnego[668].

Drugi przykład jest z kolei „odległy w przestrzeni”, bo dotyczy indyjskiej Bhagawadgity[669]. W sytuacji bratobójczej wojny, pyta się Ardżuna swego boga Kryszny jak powinien się zachować w tej sytuacji, żeby nie zostać „potępiony”. Ten zaś odpowiada mu w sposób następujący:

> Ten, kto o najwyższym rozmyśla, mnie wszelkie uczynki poświęcając,
> Uwalnia się od czynów namiętnych i przepojonych poczuciem „ja”;
> Więc walcz Ardżuno, odrzuciwszy strach i wątpliwości umysłu[670].
> Ten, którego wszelkie wyobrażenia umysłu pozbawione są jakichkolwiek pragnień,
> Którego czyny spalił ogień mądrości, tego ludzie rozumni nazywają mędrcem
> Albowiem on, wyrzekając się przywiązania do owoców czynu,
> Jest pogodny, nie szuka w niczym oparcia, a czyny spełnia tak, jakby nic nie czynił.
> Ten, który wolny od pożądań, który opanował swoją świadomość jak i siebie samego, który wyrzekł się wszystkiego co posiadał,
> W czynie jedynie ciałem obecny; ten, który tak postępuje zła nie popełnia.
> Zadowolony z tego, co mu się nadarza, wolny od wszelkich przeciwieństw i zazdrości,
> Taki sam w zysku jak i stracie, choć działa, nie jest niczym związany[671].

Sarvepalli Radhakrishnan podkreśla, że Bhagawadgita nie wymaga znienawidzenia zwykłych spraw życiowych, lecz jedynie wyrzeczenia się pragnień samolubnych. Prawdziwy „bezczyn” jest czynem pozbawionym nadziei na nagrodę. Chodzi tu o rozwijanie w sobie postawy oderwania i obojętności na rezultaty własnej działalności, ducha jogi, czyli bezstronności – na tym właśnie polega praw-

[668] Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. Wiesław Szymona, W drodze, Poznań 1986, s. 458-467.

[669] Czas powstania Bhagawadgity ocenia Radhakrishnan na V w. p.n.e. Por. Sarvepalli Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, tom I, tłum. Zofia Wrzeszcz, PAX, Warszawa 1958, s. 487.

[670] *Bhagawadgita. Pieśń czcigodnego Pana*, tłum. Marta Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, III, 30.

[671] Tamże, IV, 19-22.

dziwe wyrzeczenie się doczesności[672]. Antagonizowanie kontemplacji i aktywnego życia codziennego może być więc tylko oznaką naszej niedoskonałości[673].

W podanych przykładach ideał życia kontemplacyjnego nie wyklucza aktywnego działania w świecie doczesnym, zaleca je wręcz. Nie chodzi bowiem o to, aby zaprzestać działań, ale żeby położyć kres egocentrycznej postawie, w której motywem społecznej aktywności jest chęć zaspokojenia swych doczesnych pragnień. Wracając więc do ideału „życia pitagorejskiego", powiemy, że również własne „pragnienia i działania" traktować trzeba tak, jak gdyby należały do obserwowanych „igrzysk życia doczesnego", i ćwiczyć się w bezstronnym przyglądaniu się im. Nie należy powstrzymywać działania, ale swe „prawdziwe ja" traktować jako „świadka kontemplującego działanie", a nie jako „ja działające". Przy takiej interpretacji, aktywna działalność w społeczności *polis* może być częścią życia kontemplacyjnego (θεωρητικὸς βίος), ćwiczeniem w zachowywaniu postawy „bezstronnego widza" w każdej sytuacji[674].

Empedokles

Zmieniając się wraz ze zmianą pozostaniesz wieczny i niezmienny

Zalecenia podobne do powyższych odnajdziemy również w filozofii Empedoklesa. Poucza on swego ucznia Pauzaniasza o ambiwalentnej sytuacji podmiotu. O ile zmierza on od jedności ku wielości i, odwrotnie, od wielości ku jedności, o tyle podlega dwojakiej śmierci i jego życie nie pozostaje bez zmiany. O ile jednak nie przestaje zmieniać swego miejsca wraz z nadchodzącą zmianą, o tyle pozostaje nieporuszony przechodząc okrężne koło istnienia[675]. Konfrontując taki pogląd z koncepcją dwojakiej postaci „ja", którą przybierać może podmiot, powiemy, że obecność *daimona* w doczesności polega na „doświadczaniu zmian wywołanych mieszaniem się *archai*" i zarazem na „byciu poza zmianą" (w swej istocie).

Człowiek, doświadczając w sobie zmian wywołanych mieszaniem się *archai*, w sposób nawykowy, poszukuje swojego „ja" gdzieś wśród względnej trwałości życia doczesnego. Tym samym zaś bierze udział w odwiecznym ruchu pomiędzy

---

[672] Por. Sarvepalli Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, tom I, dz. cyt., s. 524-526.

[673] Por. tamże, s. 510.

[674] Oczywiście, zanim uczeń osiągnie stopień zaawansowania konieczny dla tak uniwersalnej postawy kontemplacyjnej, musi wcześniej poddać się procesowi stopniowego odwarunkowania stosunku do doczesnosci przyjmowanego zazwyczaj przez zwykłych ludzi. Nauczanie pozytywne jest tu wspierane przez testy odporności na pokusę posiadania, sławy, zaszczytów, afektów, namiętności, jakim mieli być poddawani uczniowie Pitagorasa. Por. Janina Gajda, *Pitagorejczycy*, dz. cyt., s. 64-65.

[675] Parafrazuję tu część fragmentu 17. Por. DK 31 B 17.9-13. Por. także: przypis 495 niniejszej książki. Podmiotowe odniesienie owego fragmentu usprawiedliwia fakt, iż – zdaniem Empedoklesa – każda rzecz jest w jakiś sposób podmiotem, każda ma bowiem świadomość i swój udział w myśleniu (πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν). Por. DK 31 B 110. Por. także: przypis 555 niniejszej książki.

jednością a wielością i doświadcza „dwojakiej śmierci" wywołanej mieszaniem się korzeni wszechrzeczy, jako rzeczywistej śmierci swojego „ja". Natomiast, o ile będzie ćwiczył się w „czujnej obserwacji doczesnej zmienności" może stać się zdolny do tego, aby stanąć ponad światem śmiertelników. Będzie się wówczas „zmieniał wraz ze zmianą" – tylko tak można nieustannie postrzegać proces mieszania się *archai*, przy założeniu, że postrzegamy poprzez podobieństwo[676]. Innymi słowy, nie utożsamiając się z żadnym z etapów nieustających przemian doświadczanego życia kosmicznego, będzie ich „wiecznym widzem", i – o tyle – pozostanie niezmienny.

Widzimy zatem, że w nauczaniu Empedoklesa obecne jest ćwiczenie się w zachowywaniu postawy analogicznej do pitagorejskiego wysiłku, by zająć pozycję „bezstronnego obserwatora igrzysk doczesności". Uwidacznia się tutaj również coś, co może niedostatecznie zostało podkreślone poprzednio: nie należy mylić postawy „bezstronnego widza" z potocznie rozumianym brakiem zaangażowania. Empedokles wymaga od swojego ucznia totalnego wręcz zaangażowania w proces kształcenia filozoficznego. Przestrzega go, że gdyby porzucił owo dążenie na rzecz przywiązywania się do tego wszystkiego, o co dbają zwykli śmiertelnicy, skończy się to zaprzepaszczeniem wszystkich efektów nauki. Zamiast owych „doczesnych spraw" powinien koncentrować swoje „ja" na przyswajaniu wszystkiego tego, co wykłada mu Empedokles[677]. Być może mędrcowi chodziło o to właśnie, żeby jego uczeń, dzięki nieustającemu postrzeganiu rzeczywistości doczesnej jako wiecznego procesu zmian wywołanych mieszaniem się *archai*, nauczył się zmieniać się wraz z nimi i równocześnie pozostawać ponad zmienną rzeczywistością (jak wyzwolony *daimon*).

Heraklit

Spodziewać się niespodziewanego

Nikt tak mocno nie podkreślał potrzeby najwyższego zaangażowania człowieka w czujną obserwację aktualnie dziejącej się chwili jak Heraklit. W jednym z fragmentów mówi:

> Jeśli niespodziewane nie jest spodziewane, nie będzie znalezione, nieznajdywalne będąc i bezdrożne[678].

[676] O tym, że Empedokles zakładał, że poznajemy przez podobieństwo mówi Teofrast. Zob. Teofrast, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze. Charaktery*, dz. cyt., s. 27-31.

[677] Por. DK 31 B 110.

[678] ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. DK 22 B 18, tłum. Kazimierz Mrówka.

„Spodziewać się czegoś" znaczy oczekiwać ściśle określonego przebiegu zdarzeń, które mają dopiero nadejść. W jaki sposób możemy „zobaczyć" zjawiska zanim one zaistnieją? Zazwyczaj będzie to myślowe konstruowanie pewnego „modelu przyszłości", w oparciu o wiedzę dotyczącą wydarzeń minionych[679]. Tego typu aktywność świadomości, na ogół, angażuje afektywno-intelektualną uwagę człowieka do tego stopnia, iż jest on niemal całkowicie pochłonięty porządkiem czasowości. „Aktualnie dziejące się teraz" jest wówczas dla niego tylko ogniwem łączącym zapamiętaną przeszłość i antycypowaną przyszłość. Takie nastawienie afektywno-intelektualne decyduje o tym, iż patrzy się na rzeczywistość poprzez filtr oczekiwań względem niej. Można to nazwać „prywatnym nastawieniem do rzeczywistości", w którym myślowo próbuje się kształtować ją według własnych upodobań, pragnień i potrzeb[680].

Heraklitowi chodzi jednak nie tylko o wygaszenie roszczeniowej postawy wobec rzeczywistości, ale o „spodziewanie się niespodziewanego", co oznaczać musi zachowanie maksymalnej czujności, pełnego zaangażowania afektywno-intelektualnego w dziejącą się aktualnie rzeczywistość, przy jednoczesnym braku oczekiwania od niej czegokolwiek. Jest to postawa kontemplatywna w najwyższym tego słowa znaczeniu. Pozostawiamy wszelkie nasze pragnienia i oczekiwania względem rzeczywistości interesując się nią samą. Z pewnością nie chodzi tu o jakiś „abstrakcyjny ogląd naukowca", ale o faktycznie zachowywaną postawę wobec świata, o sposób przeżywania swojej egzystencji. Z czterech wybranych filozofów, u Heraklita jest najbardziej widoczne to, że celem zachowywania „postawy bezstronnego oglądu" nie są jakieś oderwane od życia spekulacje[681].

Przebudzenie z pragnienia wieczności w doczesnym świecie

„Postawę bezstronnego oglądu", idąc za sugestiami Heraklita, nazwać można „przebudzoną" z omamienia pragnieniem zachowania „osobistego świata doczesnego ja" na wieczność. Chodzi bowiem ostatecznie o nieustającą świadomość tej prostej prawdy, że *nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki* (DK 22 B 91). Zgodnie z tym, nie powinno się afektywnie utożsamiać swego „ja" z jego doczesnymi formami wyrazu. Są one tymczasowe jak wszystko, co można dosięgnąć ludzkim wzrokiem[682]. Śmierć jest tym, co widzimy przebudzeni, a to, co wydaje się przeczyć tej zasadzie, może być tylko snem (DK 22 B 21). Ażeby jednak faktycznie zachowywać „postawę bezstronnego oglądu" wymagana jest totalna zgoda na

[679] Pomijam tu kwestię wyroczni i wróżb.

[680] Por. DK 22 B 2, B 17, B 89, B 102, B 131.

[681] Heraklit przecież otwarcie krytykował „wielowiedztwo", czysto erudycyjny cel filozofowania. Por. s. 138 niniejszej książki.

[682] Nasze doczesne „ja" jest właśnie jak owa „rzeka", która wygląda na tę samą, ale być nią nie może.

aktualny kształt dziejącej się rzeczywistości, co wydaje się dla człowieka prawie niemożliwe, i chyba dlatego Heraklit przeciwstawia postawę, którą zazwyczaj przyjmują śmiertelnicy postawie boskiej. Podczas gdy ludzie pewne zdarzenia traktują jako złe (niepożądane), a inne jako dobre (pożądane), dla boga wszystko jest dobre, piękne i sprawiedliwe (DK 22 B 102). Podobnie też przebudzony mędrzec, wszystko przyjmuje z jednakową afirmacją, zdając sobie sprawę, że świat jest porządkiem boskim, a zatem najlepszym z możliwych. Taki punkt widzenia zgodny jest z „postawą bezstronnego widza", który patrzy dokładnie w taki sam sposób na wszystko, co zjawia się na ekranie świadomości, każde, nawet najbardziej prozaiczne wydarzenie, przyjmując jako objawienie „Boga-*Logosu*".

„Przemieniając się odpoczywa"

Ten, kto potrafi zachować taką postawę w życiu codziennym, może powiedzieć o sobie tak, jak o boskim „Ogniu-*Logosie*" mówi Heraklit: *przemieniając się odpoczywa* (DK 22 B 84a). „Ogień-*Logos*" jest wiecznie sobą, nie doznaje w sobie zmian, pomimo że zmienia się nieustannie. Podobnie filozof, który aktywnie działając w świecie potrafi zachować „postawę czujnie oglądającego aktualnie dziejącą się chwilę" staje się mędrcem przebudzonym do wiecznego życia swego archeicznego „ja". Uczestnicząc w porządku odwiecznych przemian wolny jest od zmory doczesności, od daremnej walki o nieśmiertelność w śmiertelnym świecie.

Parmenides

„Teraz jest, całe naraz"

Heraklitejska postawa wobec doczesnych pragnień przypomina to, co mówi Parmenides o θυμός podążającego drogą ku bogini. Jak serca śmiertelników koncentrują się wokół pragnienia pozostania jak najdłużej w świecie doczesnym, tak θυμός podążającego ową drogą nieustannie kieruje jego „ja" ku bramie, której przekroczenie oznacza śmierć dla śmiertelników. Kierunek tej drogi oznacza więc, w jakimś sensie, śmierć doczesnej postaci „ja", śmierć dla życia świeckiego[683]. Sam przykład Parmenidesa świadczy jednak, że nie wyklucza to możliwości dalszej działalności w świecie doczesnym[684].

Aktywność społeczna i poznawcza wykonywana z takiej perspektywy musi być jednak czymś odmiennym od czynności podejmowanych przez „zwykłych śmiertelników". Inne jest tutaj umiejscowienie podmiotu w świecie. Skoro bowiem „ja" nie traktuje teraz owej aktywności jako narzędzia do spełniania swych docze-

[683] W niniejszej książce por. s. 207-209.

[684] Wspominałem już o tym. Parmenides był jednocześnie filozofem, duchowym uzdrowicielem, prawodawcą i mężem stanu. Por. s. 181-182 niniejszej książki.

snych pragnień, może dzięki temu skierować się ku samemu „przeżywanemu aktualnie oglądowi". Parmenides mówi w sposób następujący:

> Oglądaj jednak to, co nieobecne, lecz co dla umysłu z pewnością jest
> [tym, co obecne;]
> bo nie zniszczy on bliskości istniejącego z istniejącym,
> ani przez rozproszenie w całym ładzie wszechświata,
> ani przez zjednoczenie[685].

Kazimierz Mrówka, komentując ów fragment, stwierdza, że parmenidejski „Byt" rozumieć można jako „globalną obecność" doświadczaną przez *noos*[686]. Aby faktycznie móc postrzegać rzeczywistość w ten sposób, konieczne jest zdobycie się na „postawę bezstronnego oglądu". Obraz świata nie jest wówczas kształtowany przez pryzmat doczesnych pragnień, ale widziany dokładnie tak, jak zjawia się w „polu widzenia"[687]. Można dostrzec wówczas, że obok postrzegania wielkości, kształtów, kolorów i wszystkiego tego, co wiąże się z wymogami codziennej egzystencji, za każdą percepcją, kryje się również doświadczenie wiecznie istniejącego „Bytu-Prawdy"[688]. Inaczej mówiąc, **przyjmując wobec świata „pozycję czystego oglądu" zauważyć możemy, że jedynym *constans* wszelkich doświadczeń jest nieustanne stwierdzanie owego „jest"**[689]. Jest to spojrzenie na dziejącą się rze-

---

[685] λεῦσσε δ᾽ ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως· / οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον. DK 28 B 4, tłum. Kazimierz Mrówka. Por. tłumaczenie i aparat krytyczny: tenże, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, dz. cyt., s. 152-160.

[686] Por. Kazimierz Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides...*, dz. cyt., s. 98.

[687] Inaczej mówiąc, kiedy podmiot nie kieruje się ku rzeczom jako obiektom pragnień wynikających z biologicznej sfery człowieczeństwa, może obiektywnie przyjrzeć się „właśnie doświadczanej chwili", a zatem może „oglądać prawdziwie". „Ogląd", „prawda" którą on niesie, jest wtedy faktycznie wartością samą w sobie.

[688] West mówi w sposób następujący: *The firm heart of reality consists of Being, uninterrupted and changeless; the 'unreliable views of men' correspond to the phenomenal world with its colour, movement, and impermanence. Parmenides is thus making a division between objective and subjective; but he differs from most of the later philosophers who operated with this distinction in the radicalism with which he excludes from the first category every quality except existence itself. Being, however, is not for him something noumenal, beyond perception, but intimately connected with human cognition. Non-being is excluded by the impossibility of thinking or speaking of it. Thinking and being are the same. Parmenides obviously does not mean to say that everything anyone thinks must be true; on the contrary, he seems to mean that all perceptions of size, shape, motion, colour, heat, and so on, never have more than a local and temporary validity, and only the fact of being is not subject to revision.* Martin L. West, *Early Greek philosophy and the Orient*, dz. cyt., s. 220-221.

[689] Warto jednak zaznaczyć, że tłumacze zawsze mieli problem z niewypowiedzianym podmiotem owego „jest" Parmenidesa. Por. Manfred Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, tłum. Janusz Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 46-47. Ponadto, pozostaje kwestią dyskusyjną czy Parmenides używa określenia „być" (*estin*) głównie w sensie egzystencjalnym (x istnieje) czy też orzecznikowym (x jest czymś) i czy owych znaczeń nie miesza. Por. Kirk, Raeven Shoefield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 246-247. Zob. szerzej: Charles H. Kahn,

czywistość jak na nieustające objawienie „Bytu-Prawdy”. Sądzę, że taki właśnie ogląd mógłby Heraklit nazwać „przebudzonym”. Nie usiłuje w nim zatrzymać „płynącej rzeczywistości”, ale „płynie wraz z nią” spoglądając ciągle świeżym okiem wiecznej, pozaczasowej teraźniejszości. Parmenides mówi: *nigdy nie było i nigdy nie będzie, albowiem teraz jest, całe naraz* (DK 28 B 8.5) a zatem, właśnie dziejący się ogląd ma wartość absolutną, zanurzony jest w „wiecznie dziejącym się teraz” „Bytu-Prawdy”.

Podsumowanie

W niniejszym rozdziale poszukiwaliśmy sposobu realizacji soteriologicznej przemiany podmiotu. Ustaliliśmy, że byłaby ona możliwa wówczas, gdyby udało się objąć egzystencję filozofującego „ćwiczeniami” w taki sposób, aby – dzięki nim – całe życie uczynić spontanicznie zgodnym z wiedzą o archeicznej podstawie rzeczywistości i swej tożsamości z nią. W ten sposób podmiot rzeczywiście dostrzegłby swoje „prawdziwe ja” w archeicznej zasadzie „duszy-*daimona*”, której „ja doczesne” byłoby wówczas tylko tymczasowym sposobem przejawiania się.

W przypadku wszystkich czterech filozofów udało się potwierdzić obecność takiego właśnie rozumienia działalności filozoficznej. Udało się również potwierdzić istnienie elementów wspólnych owych ćwiczeń oraz pewnej koherencji w zakresie ich funkcji. Wspólny jest przykładowo postulat ćwiczenia się poprzez różne ograniczenia cielesne. Należy je rozumieć tutaj, przede wszystkim, jako część strategii, w której chodzi o odwrócenie instynktownej tendencji do koncentracji podmiotu na potrzebach życia doczesnego. Tendencja ta, na etapie przedfilozoficznym, wydaje się mimowolna i trudna do odwrócenia, ale może być uchwycona jako afektywno-intelektualna skłonność do samookreślania się „ja” poprzez „moje”. Dzięki wspomnianym ograniczeniom cielesnym możliwy jest pierwszy krok w kierunku uwolnienia od owej zgubnej predyspozycji. Chodzi w pierwszym rzędzie nie o kwestię podtrzymywania ciała przy życiu[690], ale o oddzielenie swojego „ja” od poczucia „bycia właścicielem rzeczy materialnych” i „posiadaczem określonego statusu społecznego”.

The Verb ‘Be’ in Ancient Greek, Dordrecht: Reidel, 1973; tenże, *Byt u Parmenidesa i Platona*, tłum. Dariusz Karłowicz, Paweł Paliwoda, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1992 nr 4, s. 95-116; tenże, *Język i ontologia*, tłum. Bartosz Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

[690] W tym zakresie wystarczy, żeby „pokarmy zjedzone” przestały oddziaływać na umysł filozofującego, aby „ja” poprzez swe pragnienia, nie koncentrowało się wyłącznie na kwestii podtrzymywania ciała przy życiu.

W ten sposób podmiot stawia siebie ponad chęcią posiadania, ponad realizację „ja" poprzez „moje". Przemiana miała iść w tym kierunku, żeby *daimon* (prawdziwe „ja" w człowieku) „pozostawał sobą", nie uzależniał się od doczesności, nie próbował się w niej utrwalać, nie poszukiwał tego, co nieśmiertelne w śmiertelnym świecie. Nade wszystko jednak, asceza cielesna służyć miała ograniczeniu wpływu namiętności na umysł – podstawowe narzędzie pracy filozofa. Ograniczenia cielesne były więc tylko „wstępem" do ćwiczeń skierowanych na umysł filozofującego.

Właściwym kierunkiem „archeicznych ćwiczeń duchowych" było zachowywanie egzystencjalnej postawy czujnego, ale i bezstronnego oglądu całości zjawisk świata doczesnego. W ten sposób, podmiot nie jest już aktywnym uczestnikiem życia doczesnego, ale „oglądającym je" (nawet jeżeli wydaje się, że działa w świecie tak, jak dotychczas). Postrzega siebie jako „świadka doświadczanego" i „świadka doświadczenia". Jest „nieruchomym świadkiem wiecznego ruchu". Patrząc wokół, wszędzie widzi to, czego ludzie na ogół nie chcą dostrzegać – śmierć, także obumieranie własnej doczesnej tożsamości. Zarazem jednak, sam w sobie, powraca na metapoziom w stosunku do świata śmiertelnego, do swojej boskiej postaci – „duszy-*daimona*".

Owa, utrwalana w różnych ćwiczeniach, postawa dystansu wobec doczesności[691] daje nam więc jakieś wyobrażenie o tym, w jaki sposób można realizować soteriologiczną drogę podmiotu, o której była mowa w poprzednim rozdziale[692].

---

[691] Janina Gajda-Krynicka w *Filozofii przedplatońskiej* w podobnym kontekście mówi o „postawie racjonalnego dystansu": *Filozof grecki (...) – od momentu, kiedy myśl grecka uczyniła pierwszy „prawdziwy" krok na drodze „od mitu do logosu" – obdarzony jest umiejętnością racjonalnego dystansu wobec świata, wobec wspólnoty egzystencjalnej, wobec samego siebie. Potrafi – jako podmiot filozoficzny – usytuować się poza ową wspólnotą, wyłącza się świadomie z nędzy i bylejakości ludzkiej egzystencji. Jego myślenie nie jest już myśleniem o sobie w świecie, lecz myśleniem o świecie, z którego sam – jako podmiot poznający – jest mocą świadomej decyzji swego intelektu wyłączony. A zatem jeśli nawet w filozoficznym myśleniu o świecie przyjdzie kolej na badanie człowieka, jako części tegoż świata, człowiek – jako przedmiot badań filozofii natury – nie identyfikuje się dla filozofa z nim samym, z podmiotem poznającym.* Janina Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 56. Warto jednak podkreślić, że Gajda-Krynicka rozważa problem „postawy racjonalnego dystansu" z nieco innego punktu widzenia niż ma to miejsce w niniejszej książce. Dla badaczki tej owa postawa ma być przede wszystkim wyróżnikiem wszelkiego namysłu filozoficznego. Pisze ona: *To, co determinuje filozoficzność aktów myślenia i odróżnia je od innych, to postawa racjonalnego dystansu wobec każdego przedmiotu poznania (...).* Tamże, s. 58. W *Filozofii przedplatońskiej* „postawa racjonalnego dystansu" jest więc przedmiotem namysłu głównie jako „postawa badawcza". Niewiele uwagi poświęca się zaś refleksji nad jej egzystencjalnymi konsekwencjami dla filozofującego, a szczególnie mało problemowi „filozoficznych ćwiczeń duchowych", które mogłyby prowadzić ku jej urzeczywistnieniu.

[692] Dokonana tu prezentacja „archeicznych ćwiczeń duchowych" wydawać się może zbyt ogólna. Moim celem było jednak tylko przywołanie przykładów tego, w jaki sposób filozofowie-archeicy mogli starać się realizować głoszoną potrzebę soteriologicznej przemiany człowieka, a zarazem wskazanie na jakąś wspólną strategię w tym względzie.

5. Droga do nieśmiertelności

W pierwszych rozdziałach pierwszej i drugiej części przestrzegałem, żeby w niniejszym studium, przy okazji badań nad filozofią archeiczną, nie popełnić błędu ewolucjonizmu kulturowego i historyzmu. Postulat ten można spełnić opisując archeiczną drogę do nieśmiertelności z kilku, niesprowadzalnych do siebie, punktów widzenia. Płaszczyzn, na których można by rozważać problem soteriologicznego aspektu filozofii archeicznej z pewnością jest wiele, powinniśmy więc wybrać tylko te najbardziej istotne. Jedną z nich musi być ujęcie historyczno-genetyczne. Nie można absolutyzować wpływu uwarunkowań historycznych na filozofię archeików, ale nie wolno również ich lekceważyć[693]. Drugą będzie płaszczyzna metafilozoficzna. Chodzi zwłaszcza o opis archeicznej drogi do nieśmiertelności od strony struktury i funkcji jej poszczególnych elementów[694]. Trzecim sposobem przedstawienia archeicznej drogi do nieśmiertelności uczynimy ujęcie egzystencjalne. Będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie, na czym polega sam fenomen egzystencjalnej przemiany, ku której miała prowadzić człowieka archeiczna droga do nieśmiertelności.

Wszystkie trzy ujęcia mają być podsumowującą próbą całościowego przedstawienia archeicznej drogi do nieśmiertelności – ukoronowaniem procesu jej rekonstrukcji, a zarazem ostatnim już etapem dowodzenia tezy postawionej we wstępie.

5.1 Ujęcie historyczno-genetyczne

Pierwsze wydarzenia istotne dla powstania archeicznej drogi do nieśmiertelności miały miejsce, być może, już w neolicie. Wówczas to, najprawdopodobniej, uwyraźnił się podział na sakralny i świecki sposób doświadczania czasu i przestrzeni ludzkiej egzystencji. Neolityczna religijność ukształtowała również arche-

[693] Byłby to wówczas błąd ahistoryzmu.

[694] Interesowałoby nas tutaj zwłaszcza przedstawienie samego „mechanizmu” soteriologicznej drogi człowieka, która miała być, jak przyjąłem we wstępnej tezie, istotnym aspektem nauczania niektórych archeików.

typ postrzegania siebie jako świadka odwiecznej historii kosmicznego objawienia sił boskich, a zarazem – mikrokosmos – miejsce ich działania.

Na etapie minojsko-mykeńskim widać wyraźnie kontynuację takiego sposobu myślenia o rzeczywistości. Sieć powiązań pomiędzy doczesną egzystencją człowieka a sakralnym wymiarem rzeczywistości rozszerza się wówczas w kierunku hierarchii życia publicznego. W ten sposób, oplata całe życie ówczesnego człowieka, na każdym niemal kroku przypominając mu, że źródłem jego doczesnej egzystencji jest owa tajemnicza, wszechpotężna sfera boskości, której namiestnikami są kapłani-władcy.

Rozpad sakralnych monarchii minojsko-mykeńskich zaowocuje dokładniejszym niż dotąd rozdzieleniem sfery *sacrum* od obszaru codziennej egzystencji ludzkiej wspólnoty. W duchowości archaicznej *polis* zarysowała się koncepcja autonomicznego życia doczesnego jednostki odseparowanego od cykliczno-rodowej wspólnoty pomiędzy ludźmi i bóstwami. Wraz z pojawieniem się egzystencji „czysto doczesnej", odgraniczonej od nieśmiertelnej egzystencji bogów, pojawiło się także pragnienie wyzwolenia od owej „doczesności". Można to uważać za jedną z przyczyn rozkwitu kultów misteryjnych w archaicznej Grecji. Model duchowości przez nie preferowany (religijność misteryjna) stał się „zaczynem", z którego powstały również ścieżki soteriologiczne pierwszych filozofów.

Najbardziej radykalnym wyrazem religijności misteryjnej był orfizm. Orficką drogę „oczyszczającej apoteozy" tworzył zintegrowany wpływ „życia orfickiego" (Ὀρφικὸς βίος), doktryny, jako objawionej „świętej wiedzy" (ἱερὸς λόγος) oraz doświadczeń mistyczno-ekstatycznych (ἔκστασις, ἔνθεος, ἐνθουσιασμός). W orfizmie owo „dążenie do czystości" miało jednak znaczenie głównie rytualne. Doświadczenia mistyczne były ściśle związane z obrzędowym utożsamieniem się z Dionizosem podczas ceremonii misteryjnych. Życie orfickie polegało głównie na przestrzeganiu „tabu". Wreszcie, nie dociekanie prawdy, ale rytualne wtajemniczenie miało prowadzić człowieka ku wiedzy o jego związku z boskością. Wszystko to spowodowało nadmierne wyostrzenie uwagi orfików na różnego rodzaju „znaki nieczystości". Na poziomie *populi* orfizm stał się źródłem niepokojów i zabobonnych praktyk ludzi dręczonych ciągłą obawą przed nieczystością i chorobą.

W filozofii archeicznej, stopniowe zmniejszanie roli mitologiczno-genealogicznej formy ekspresji religijnej na rzecz „dociekania *logosu*", szło w parze z ograniczaniem znaczenia elementów rytualnych, tendencją do drogi oczyszczenia czysto duchowego, „poszukiwania w sferze właściwego myślenia". Zarazem jednak, celem była tutaj realizacja tych samych potrzeb duchowych, które zaspakajane były również za pomocą obrzędów orfickich. **Archeiczna droga do nieśmiertelności jest niejako „wspólnym dzieckiem" postawy duchowej człowieka typowej dla religijności misteryjnej i filozoficznego sposobu jej wyrażania.** Archei-

cy wyciągnęli istotne wnioski z religijności orfickiej, przejęli z niej najważniejsze idee, a zwłaszcza myśl o możliwej dla człowieka drodze apoteozy. W stosunku do orfickiego pierwowzoru, w archeicznej drodze do nieśmiertelności większy akcent został położony na zrozumienie, mniejszy na rytualne wtajemniczenia i przestrzeganie „tabu” w życiu codziennym. Można powiedzieć, że miejsce rytualnych oczyszczeń orfickich stopniowo zajęły „filozoficzne ćwiczenia duchowe”. Zasadniczo jednak, należy podkreślić, że archeicy zreformowali orficką religijność misteryjną, a nie zerwali z nią.

Uczniowie Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa uczestniczyć mieli w swego rodzaju „filozoficznym wtajemniczeniu”. Uświadomienie sobie znaczenia „filozoficznych prawd” mędrców-archeików w pełni, tj. wraz z ich egzystencjalnymi konsekwencjami, miało prowadzić ich uczniów do „doświadczenia” tychże prawd jako istotnie działających w codziennym, realnym życiu. Efektem takiego nauczania miała być faktyczna zmiana sposobu umiejscawiania przez nich swego „ja” w świecie, czyli zmiana własnej sytuacji egzystencjalnej, przemiana duchowa w życiu filozofującego.

5.2 Ujęcie strukturalno-funkcjonalne

Ujęcie historyczno-genetyczne tłumaczy nam, w jaki sposób różne aspekty religijności wczesnogreckiej wpływały na soteriologiczny aspekt nauczania archeików. Nie wyjaśnia jednak czym był ów nurt filozofii rozpatrywany w tym zakresie. Nie wskazuje bezpośrednio przyczyny, która umożliwia przypisanie archeicznej filozofii celu soteriologicznego. Ową możliwość można uzasadnić na płaszczyźnie metafilozoficznej, ujmując archeiczną drogę do nieśmiertelności pod kątem strukturalno-funkcjonalnym, co niniejszym uczynimy.

Z przeprowadzonych badań wynika, że na archeiczną drogę do nieśmiertelności składają się trzy zasadnicze składniki: doświadczenie mistyczne, doktryna o znaczeniu soteriologicznym oraz „życie filozoficzne”, jako pewien sposób przeżywania swojej codziennej egzystencji. Z każdym z tych elementów związane są odpowiednie „ćwiczenia duchowe”, zaś wszystkie one razem stanowią swego rodzaju „zestaw”, w sposób koherentny kształtujący postawę człowieka wobec siebie i wobec świata. Z uwagi na to, że ów „zestaw archeicznych ćwiczeń duchowych”, rzeczywiście angażuje w działalność na rzecz soteriologicznej przemiany całe życie człowieka, nazwać go można „archeiczną drogą do nieśmiertelności”. Przyjrzyjmy się z uwagą funkcji składników tworzących jej strukturę.

Doświadczenie mistyczne daje możliwość spojrzenia na życie człowieka z boskiego, archeicznego punktu widzenia. W przeżyciu tym podmiot odczuwa swoje

istnienie nie jako żywot śmiertelnika w świecie śmiertelników, ale jako jedność z pozaczasową, a więc wieczną i – w tym znaczeniu – nieśmiertelną, podstawą rzeczywistości doczesnej. Doświadczenie to wpływa istotnie na przyjmowany intelektualnie światopogląd. Jeżeli ten wpływ ujmiemy w formie doktryny filozoficznej, można wówczas „utrwalić efekty” doświadczenia mistycznego, sprawić, że nie zostaną zapomniane w potoku codziennych problemów. Przedłużeniem procesu utrwalania może być też powiązanie konsekwencji doświadczenia mistycznego i archeicznej doktryny z ascetycznymi zasadami, którymi należy kierować się w życiu codziennym. Tą metodą doświadczenie mistyczne i archeiczny światopogląd „przenoszone są” na codzienny sposób egzystencji (φιλοσοφικός βίος)[695].

Na tym jednak nie koniec. Od „życia filozoficznego” można bowiem przejść z powrotem ku pozostałym elementom archeicznej drogi do nieśmiertelności. Dzięki różnorodnym praktykom ascetycznym uczę się stawiać swoje „ja” ponad chęcią posiadania, ponad realizację „ja” poprzez „moje”. W ten sposób, dzięki φιλοσοφικός βίος, umysł filozofującego jest coraz mniej rozpraszany przez różnorodne pragnienia związane z doczesnością i „uczy się” postrzegać swe „prawdziwe ja” poza światem doczesnym. Staje się więc podatny na przyjęcie wiedzy o archeicznej drodze do nieśmiertelności w sposób egzystencjalny. Teraz pragnie owej wiedzy i doświadczeń mistycznych bardziej niż ziemskich bogactw. Innymi słowy, dzięki odpowiednio uporządkowanemu życiu codziennemu (φιλοσοφικός βίος) człowiek oczyszcza się z przywiązania do swej doczesności, czym ułatwia wyjście poza doświadczenie potoczne, wzbudza pragnienie wiedzy o archeicznym obliczu rzeczywistości i przybliża możliwość przeżyć mistycznych.

W podobny sposób można ująć też funkcję zachowywania odpowiedniego światopoglądu, kształtowanego poprzez doktrynalny aspekt archeicznej drogi do nieśmiertelności. Dowiedziawszy się o istnieniu archeicznej kurtyny dziejów doczesności i związku własnego istnienia z jej istnieniem, nie traktuję już życia ziemskiego jako wyłącznego centrum swojej egzystencji. W ten sposób odwraca się kierunek θυμός filozofującego. Pierwszoplanowym nie jest wówczas pożądanie „utrzymania się jak najdłużej w świecie doczesnym”, ale raczej chęć ujrzenia tego, co jest poza nim. Dzięki temu „ja” już nie lgnie aż tak do doczesności, co ułatwia „wyjście z niej” za pomocą doświadczenia mistycznego. Sprawia jednocześnie, że konieczność podjęcia różnorodnych ograniczeń ascetycznych wiążących się z „życiem filozoficznym” staje się bardziej oczywista.

Zaiste, niezależnie od której strony rozpoczniemy, widzimy, że wszystkie trzy elementy archeicznej drogi do nieśmiertelności wspierają się nawzajem, tworząc

---

[695] Wymieńmy tu choćby doktrynę reinkarnacji, którą wywodzi się z doświadczeń mistyczno-ekstatycznych (por. s. 99 i 100 niniejszej książki), a która przekłada się również na codziennie przestrzegany zakaz ofiar ze zwierząt oraz zakaz spożywania mięsa.

jej „filary”. Istnieje pomiędzy nimi coś, co można określić synergią, bądź „dodatnim sprzężeniem zwrotnym”[696]. Chodzi o to, że efekty ćwiczeń związanych z doświadczeniem mistycznym, doktryną archeiczną oraz φιλοσοφικός βίος, intensyfikują się nawzajem, wpływając na podmiot znacznie silniej niż gdyby rozważać ich wpływ osobno. Tworzy to razem – mówiąc metaforycznie – „efekt lawiny”, mechanizm, który diametralnie zmienia życie człowieka. Jest to droga soteriologicznej przemiany podmiotu.

Podobieństwa i różnice: koherencja różnych wersji archeicznej drogi do nieśmiertelności

Poszukiwaliśmy dotąd jakiegoś „panarcheicznego paradygmatu filozofowania”, który uzasadniłby istnienie czegoś, co nazwałem „archeiczną drogą do nieśmiertelności”. Wymusiło to podkreślanie głównie wspólnego elementu w filozofowaniu Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa. Rozpatrując całą sprawę bardziej szczegółowo, zauważamy oczywiście pewne rozbieżności. Warto i o tym wspomnieć w kontekście strukturalno-funkcjonalnego ujęcia filozofii archeicznej.

Nie będziemy rozważać różnic w zakresie doświadczenia mistycznego oraz „życia filozoficznego”, gdyż posiadamy tak mało danych na ten temat, że z trudem udało się przedstawić, iż takie aspekty działalności filozoficznej w ogóle można przypisać naszym archeikom, a także odtworzyć w zarysie ich funkcję w kontekście drogi do nieśmiertelności. Można natomiast pokusić się o zanalizowanie pewnych rozbieżności w „zalecanej przez filozofów postawie podmiotu wobec doczesności” (jako metody transcendencji w sensie ogólnym), na podstawie pewnych różnic w zakresie doktryny. Z tej analizy musimy niestety wyłączyć Pitagorasa z tego względu, że o szczegółach doktrynalnego aspektu jego działalności filozoficznej wiemy zdecydowanie mniej niż jest to w przypadku pozostałych archeików[697].

Heraklitejską ścieżką soteriologiczną wydaje się być, przede wszystkim, „odwracanie się od doczesności”. Polega to na ciągłym nie-wybieraniu-światopoglądu-śmiertelnika, wyzbyciu się instynktownych prób zatrzymania życia doczesnego na wieczność, przyzwoleniu na nieustające obumieranie „doczesnego ja”. Kiedy podmiot nie lgnie do swej postaci doczesnej, związanej z cielesnym instynktem prze-

[696] Owo pojęcie zapożyczam z dziedziny automatyki. Sprzężenie zwrotne występuje wtedy, gdy dwa układy oddziaływują na siebie wzajemnie; rozróżnia się sprzężenie zwrotne dodatnie – gdy efektem jest wzmocnienie działania obu układów oraz sprzężenie zwrotne ujemne – gdy efektem jest osłabienie tego działania. Por. *Leksykon naukowo-techniczny*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2001, s. 990.

[697] Por. przypis 449.

trwania, możliwy jest jakby „przeskok" do jego „boskiej", czy też – jak mówi Heraklit – „przebudzonej" postaci. Każde ponowienie owego „przeskoku" utrwala autentycznie zachowywany dystans podmiotu wobec swego „doczesnego ja". Im mniej podmiot utożsamia się ze „światopoglądem śmiertelników", tym coraz intensywniej może pogrążać się w boski świat *Logosu*. Ponieważ jego głębia nie zna granic charakterystycznych dla świata doczesnego, nie sposób poznać owego „życia życiem *Logosu*" inaczej jak tylko samemu doświadczyć go w sobie. Jak inaczej można byłoby kroczyć ku tak rozumianej „Transcendencji", jak nie właśnie poprzez wciąż ponawiane odrzucanie iluzji trwałości świata doczesnego?

O ile metodą Heraklita jest skupienie się na ukazywaniu „nicości światopoglądu doczesnego" (ciągłe „umieranie dla doczesności"), o tyle Parmenides skupia się raczej na podkreślaniu „pełni światopoglądu boskiego". „Przebudzony", owszem, widzi wyraźnie nieustający proces narodzin i śmierci wszystkiego, co można dostrzec ludzkim wzrokiem (tam, gdzie zwykli śmiertelnicy chcieliby widzieć trwałość), ale zarazem dostrzega iluzoryczność owego procesu. Wie, że wszystko ostatecznie jest jednym oceanem istnienia, istnienia, przyjmującego różne kształty, i tylko one powstają i giną.

„Przebudzony mędrzec" Heraklita może się zatem dwojako odnosić do rzeczywistości. Patrząc na świat rzeczy doczesnych stwierdzi, że widzi tylko śmierć. Tym samym jednak, ów mędrzec – paradoksalnie – sam staje poza tym, co umiera, poza światem doczesnym, jest „tym, który śmierć dostrzega", nie zaś umierającym. Mędrzec postrzega nawet śmierć własną, tj. śmierć wszystkiego tego, co jest w nim doczesne, zarazem jednak coraz intensywniej doświadcza swojego „prawdziwego ja" jako będącego poza światem doczesnym, w tym sensie stając się „nieśmiertelnym".

„Przebudzony mędrzec" może odnosić się także do rzeczywistości na sposób parmenidejski, podkreślając nie „nicość" doczesnej postaci egzystencji, ale „pełnię" wieczności *arche*. Może stwierdzić, że doczesny obraz bytu – śmiertelny, wieloraki – jest złudny, prawdziwa jest wieczność – niezmienny „Byt-Prawda". Taki obraz rzeczywistości jest jej opisem z punktu widzenia samego *arche* – tego, jak ono samo patrzy na rzeczywistość.

W istocie jednak obydwa sposoby odnoszenia się do rzeczywistości są komplementarne i, w pewnym zakresie, stosowane przez obydwu archeików. Dlatego też Empedoklesowi tak łatwo było połączyć je w jeden obraz świata, według którego, z jednej strony można powiedzieć, że wszystko nieustannie się zmienia i podlega śmierci, zaś z drugiej, że śmierć i zmienność w ogóle nie istnieją[698]. Tak jak Empedokles, we własnym nauczaniu drogi ku soteriologicznej przemianie podmio-

[698] Por. DK 31, B 17.9-13. Por. także paragraf: *Zmieniając się wraz ze zmianą pozostaniesz wieczny i niezmienny*.

tu, potrafił połączyć wpływy Pitagorasa, Heraklita i Parmenidesa, tak i my możemy potraktować ich własne metody jako różne wersje, tej samej, archeicznej drogi do nieśmiertelności[699]. We wszystkich jej wariantach bowiem, centralną funkcję pełni idea wiecznego *arche* jako „realności wyższej" nad powstającymi i ginącymi elementami świata doczesnego.

5.3 Ujęcie egzystencjalne. Fenomen soteriologicznej przemiany człowieka

Mechanizm dążenia do soteriologicznej przemiany, przedstawiony od strony struktury archeicznej drogi do nieśmiertelności oraz funkcji jej składników, sam w sobie, wydaje się zrozumiały. Nadal jednak trudno pojąć na czym polega sama egzystencjalna metamorfoza filozofującego. Ku czemu prowadzi człowieka archeiczna droga do nieśmiertelności? Co ma być „osiągane" poprzez wytrwałe stosowanie ćwiczeń duchowych archeików? Czy faktycznie dochodzi do jakiejś trwałej zmiany w życiu człowieka?

Na podstawie mitologiczno-symbolicznych opisów można by oczekiwać, że podmiot, w wyniku soteriologicznej przemiany, powinien posiąść zdolność przekraczania ograniczeń czasoprzestrzennych, a także doświadczać słodyczy „permanentnego stanu mistycznej ekstazy"[700]. Czy jednak stawiając sprawę w ten sposób, nie ulegamy pewnemu złudzeniu?

Przede wszystkim, to, co opisywałem jako „ja archeiczne", nie może być rozumiane jako pewien „rodzaj doświadczenia" czy też szczególny „stan świadomości doświadczającego". Wszystko to bowiem, w ujęciu archeików, należy do mechanicznie zdeterminowanego świata wiecznych przemian. Nie może być tutaj mowy o trwałości. „Dusza-*daimon*" jest zaś, jeżeli można tak się wyrazić, archeicznym podłożem wszelkich możliwych doświadczeń i stanów świadomości. Znajduje się na metapoziomie w stosunku do nich. Innymi słowy, nawet jeżeli „przebudzenie się do życia ja archeicznego" może wyrażać się w jakimś doświadczeniu czy specyficznym stanie świadomości doświadczającego, to samo owo „ja" jest czymś zupełnie innym.

Soteriologiczna przemiana podmiotu nie oznacza wcale zniknięcia aktywności doczesnej „duszy-oddechu", czyli sfery różnorodnych doświadczeń i stanów świadomości, zasady doczesnego sposobu przejawiania się podmiotowości[701]. Przemia-

[699] Mówiąc metaforycznie są to „odrębne ścieżki", które łączą się we „wspólną drogę".
[700] Por. paragraf: *Stopniowe odzyskiwanie boskiej kondycji podmiotu.*
[701] Jest to możliwe dopiero w chwili śmierci biologicznej.

na dotyczy raczej tego, że podmiot owych przejawów nie traktuje już jako swojego „ja" – nie widzi siebie w związku z nimi, tylko z ich archeicznym podłożem.

Czy można określić „psychologiczne symptomy" takiej konwersji? Z pewnością, jeżeli filozofujący ustawicznie postrzega siebie w taki sposób, to nieuchronnie zachodzi w nim jakaś radykalna zmiana psychologiczna. Nie sposób jednak przewidzieć końca owego procesu metamorfozy. Nie można wyznaczyć momentu, w którym można byłoby powiedzieć: „dokonało się, przemiana została ukończona, można już zaprzestać ćwiczenia się w mądrości". W tym sensie filozof chyba nigdy nie będzie uprawniony do tego, żeby powiedzieć: „osiągnąłem". Możemy założyć, że archeicy zdawali sobie z tego sprawę, mimo buńczucznych nieraz wypowiedzi[702].

Jednak wbrew temu, że psychologiczne przejawy soteriologicznej przemiany podmiotu zawsze będą niedoskonałe w jakimś stopniu, nie znaczy to, że cel nie został osiągnięty. Więcej, owych „psychologicznych symptomów przemiany" w ogóle nie można tu rozpatrywać w kategorii „celu do osiągnięcia". „Osiąganie celów" jest bowiem częścią świata doczesnego. „Dusza-*daimon*" przejawia się w człowieku zanim pomyśli on o niej jako „celu do zrealizowania", nie może być więc „kresem", ani też „efektem" przemiany psychologicznej[703]. „Ćwiczenia duchowe" nie służą kreacji czy umocnieniu „duszy archeicznej", ale rozpoznaniu jej jako swojego „ja". Elementem tych ćwiczeń musiało być więc również odrzucenie traktowania „boskości ja" jako celu do osiągnięcia.

Inaczej mówiąc, do pewnego momentu, na „drodze" może być widziany „postęp" w oczyszczaniu z przywiązania do doczesności i w ujawnianiu się nowego, „archeicznego ja". Przychodzi jednak moment, że nie sposób już dalej mówić o „postępie" w takim znaczeniu. Aby bowiem rzeczywiście „postęp" dalej się dokonywał, musi zostać zapomniana sama „idea postępu na drodze". „Archeiczne ja" musi zostać przyjęte jako „normalne", „naturalne", „od zawsze obecne" i dopiero wtedy może przejawiać się w pełni. Od tego momentu „postęp" przestaje być widoczny i naprawdę trudno powiedzieć, co dzieje się dalej. Z pewnością, nie należy spodziewać się pełnej doskonałości w życiu doczesnym. Nawet Empedokles ogłaszając siebie bogiem, musiał zdawać sobie sprawę, że za życia w ciele, do pewnego stopnia, podlega jeszcze ograniczeniom świata doczesnego.

---

[702] Na pewno zdawał sobie z tego sprawę Heraklit, który przecież powiedział: *Idąc, granic duszy byś nie odkrył, każdą przemierzając drogę: tak głęboki ma Logos*. DK 22 B 45, tłum. Kazimierz Mrówka.

[703] Psychologiczne symptomy przemiany soteriologicznej mogą być więc, co najwyżej, „efektem ubocznym" całej sprawy. To samo dotyczy również „cudownych umiejętności" wyzwolonego od doczesności, o ile rzeczywiście takie istniały.

Co zatem osiąga się podążając archeiczną drogą do nieśmiertelności? Trudno odpowiedzieć jednoznacznie. Jest prawdopodobne, że dzięki nieustającemu ćwiczeniu obejmującemu różne aspekty doświadczeń, w człowieku utrwala się nawyk zachowywania „postawy czujnej obserwacji aktualnie dziejącej się chwili", stając niejako jego „drugą naturą". Jeżeli faktycznie tak by było, to po pewnym czasie powinien przyjść moment, gdy ćwiczenie „dzieje się samo", to znaczy staje się spontanicznie spełnianą częścią życia codziennego. W tym sensie można byłoby stwierdzić wówczas, że cel archeicznej drogi do nieśmiertelności został już osiągnięty. Niektóre trudy życia doczesnego nie są wszak traktowane jako „wysiłek" dążenia ku czemuś, gdyż „wysilanie się" jest „spontaniczne", dzieje się bez czynnego udziału woli, jak na przykład oddychanie. Tak samo, na pewnym etapie ćwiczeń duchowych, prawdopodobnie, „wysiłek" staje się spontaniczny. Być może właśnie jest to ten etap życia człowieka, o którym można powiedzieć, że soteriologiczna przemiana została osiągnięta.

Nie jest to chyba jednak to, czego można byłoby oczekiwać, sądząc po mitologiczno-symbolicznych opisach. Czy można więc przypisać soteriologii archeików coś więcej? Czy u kresu archeicznej drogi do nieśmiertelności w człowieka zstępuje jakaś realna boskość? Trudno odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie.

Po pierwsze, archeicy zgodnie podkreślają, że „droga", której chcą nauczać, jest radykalnie inna od dróg, które znamy z życia śmiertelników. Trudno zatem rozpatrywać cel archeicznej drogi do nieśmiertelności w kategoriach jej definitywnego końca – jak w przypadku „zwykłych dróg śmiertelników". Po drugie zaś, rzeczone pytanie stawia się mając na uwadze realną różnicę pomiędzy człowiekiem-śmiertelnikiem a nieśmiertelnym bóstwem. W archeicznej drodze do nieśmiertelności natomiast, zakłada się, że „jej podmiot" wcale nie jest śmiertelny, a tylko taki wydaje się sobie z powodu ulegania błędnej tendencji afektywno-intelektualnej. Nie chodzi więc tutaj o ontyczną przemianę człowieka w istotę boską (pomimo słów Empedoklesa), a o zmianę sposobu postrzegania siebie, transformację w sensie afektywno-intelektualnym.

Tym samym jednak, trudno pojąć, w jakim sensie doszło do przemiany sposobu istnienia podmiotu z doczesnego w nieśmiertelny. Jeżeli archeicy w ogóle zabierają głos na ten temat, zawsze używają języka religijnych metafor, zagadek, paradoksów. W istocie przyznać należy, że chyba tylko ten zrozumiałby egzystencjalnie na czym polega ów fenomen soteriologicznej metamorfozy człowieka, kto osobiście przeszedłby drogę, o której mówią archeicy.

Możliwe, że chodzi o to, żeby człowiek zredukował siebie do owej „boskiej iskry Dionizosa", według mitu, tej części podmiotowości, dzięki której partycypuje w odwiecznej rzeczywistości kosmicznej. Jest jednak kwestią dyskusyjną, do ja-

kiego stopnia można przyznać rację takiej koncepcji podmiotowości człowieka. Ostatni głos w tej sprawie oddaję Weil, która wyraziła się w sposób następujący:

> Jeśli (...) wszechświat jest dla mnie niby drugie ciało, wtedy moja śmierć przestaje dla mnie znaczyć więcej niż śmierć kogoś innego[704].

[704] Cytuję za: Karl Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, dz. cyt., s. 71-72.

Zakończenie

Celem niniejszej publikacji było wykazanie zasadności twierdzenia o istnieniu soteriologicznego aspektu nauczania niektórych archeików, który uznać należy za istotny składnik uprawianej przez nich filozofii. Interpretację taką sugerują oni sami. Tego nikt nie kwestionuje. Jeżeli już, to raczej bagatelizuje się wagę owych sugestii, bądź suponuje błędność dosłownego (egzystencjalnego) odczytywania ich sensu. Przeciwnicy „soteriologicznej" interpretacji nauczania archeików, po prostu odrzucają możliwość, żeby sposób uprawiania przez nich filozofii dopuszczał jej „zbawczy" cel. Można zatem te sugestie o soteriologicznej roli kształcenia filozoficznego potraktować marginalnie i uznać za „naiwność mitologiczną", czy specyficzną „strategię marketingową" albo też – jak w niniejszej książce – starać się odtworzyć paradygmat filozofii archeicznej w taki sposób, ażeby soteriologiczny aspekt nauczania mógł być jej integralną częścią.

Każdy z rozdziałów jest w zasadzie jakimś argumentem na rzecz tezy, że gdy archeicy wypowiadają się na tematy eschatologiczne, mamy do czynienia nie tylko z „doktryną eschatologiczną", ale również specyficzną, filozoficzno-religijną drogą do nieśmiertelności. Poprzez rekonstrukcję prehistorii archeicznej drogi do nieśmiertelności uświadomiliśmy sobie, że „soteriologiczne wypowiedzi" archeików osadzone są we wczesnogreckiej tradycji religijnej. Filozofów takich jak Heraklit, Pitagoras, Parmenides czy Empedokles, wiele łączy z religijnością misteryjną, zwłaszcza w postaci orfizmu. Archeiczna droga do nieśmiertelności przedstawia się więc tutaj jako logiczne następstwo pewnych form religijności wczesnogreckiej, „filozoficzna wersja religijności misteryjnej", co – samo w sobie – jest już argumentem na rzecz poważnego potraktowania sugestii o zbawczej roli nauczania archeików. Nie można jednak traktować soteriologicznego aspektu filozofii archeicznej jako pewnej postaci orfizmu.

W rozdziale *Od religii do filozofii* przekonuję, że oprócz zmiany formy wyrazu idei wyzwolenia od doczesności, w filozofii archeicznej uległy zmianie także same techniki transcendowania śmiertelności. Stopniowe ograniczanie roli mitologiczno-genealogicznej formy ekspresji idei religijnych na rzecz „dociekania *logosu*", musiało iść w parze ze stopniowym ograniczaniem roli elementów rytualnych, na rzecz „ćwiczeń filozoficznych". Nie świadczy to jednak o kompletnej odmien-

ności orfickiej drogi apoteozy i sposobu uprawiania filozofii przez Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa. W zakresie funkcji i struktury pewnych praktyk można zauważyć analogię, a zatem jest bardzo prawdopodobne, że i u archeików mamy do czynienia z pewną propozycją soteriologiczną.

W kolejnym rozdziale dowodzę, że filozofia Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa czerpie z doświadczeń mistycznych, które zazwyczaj wiążą się z jakąś ścieżką soteriologii. Warto zauważyć, że w doświadczeniu takim, podmiot przeżywa swoje istnienie nie jako żywot śmiertelnika w świecie śmiertelników, lecz jako jedno z wieczną, archeiczną podstawą rzeczywistości doczesnej. Przekonuję więc, że gdyby uczynić filozofię drogą przygotowującą człowieka do takiego przeżycia, bądź też – odwrotnie – sposobem pogłębienia, utrwalenia go, umocnienia jego oddziaływania na życie człowieka, wówczas filozofia rzeczywiście pełniłaby funkcję soteriologiczną i można byłoby ją nazwać „drogą do nieśmiertelności".

W następnym rozdziale zauważam, że filozoficzną doktrynę presokratyków należy traktować jako aspekt archeicznej drogi do nieśmiertelności. Dzięki umiejscowieniu podmiotu na granicy doczesnej i nieśmiertelnej sfery bytu oraz dynamicznemu rozumieniu samej podmiotowości (doraźnej śmiertelności i potencjalnej nieśmiertelnej boskości podmiotu), doktryna filozoficzna archeików otwierała przed człowiekiem możliwość drogi wyzwolenia od doczesności.

W rozdziale o „życiu filozoficznym" i „ćwiczeniach duchowych" przedstawiam z kolei, w jaki sposób owa możliwość mogła być realizowana. Okazuje się, że w przypadku działalności wszystkich czterech wybranych archeików (Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa), można mówić o wysiłku, aby objąć egzystencję filozofującego „ćwiczeniami" w taki sposób, aby – dzięki nim – całe życie uczynić spontanicznie zgodnym z wiedzą o archeicznej podstawie rzeczywistości i swej tożsamości z nią. Właściwym kierunkiem owych ćwiczeń było zachowywanie egzystencjalnej postawy czujnego, ale i bezstronnego oglądu całości zjawisk świata doczesnego. Ćwiczący tak, patrząc wokół, wszędzie widzi to, czego ludzie na ogół nie chcą dostrzegać – śmierć, także obumieranie własnej doczesnej tożsamości. Zarazem jednak, sam w sobie, powraca na metapoziom w stosunku do świata śmiertelnego, do swojej boskiej postaci – „duszy-*daimona*".

Przywołane argumenty przekonują o słuszności tezy o istnieniu soteriologicznej drogi, której chcieli nauczać archeicy w ramach zalecanej uczniom ścieżki filozoficznej. Siła argumentów wzrasta niewypowiedzianie ponad ich sumę wziętych z osobna, gdy przedstawimy je jako spójny strukturalnie „paradygmat drogi do nieśmiertelności", w który wpisują się relacje o działalności filozoficznej każdego z czterech wybranych archeików.

W rozdziale *Droga do nieśmiertelności* ten paradygmat przedstawiłem w trzech ujęciach (historyczno-genetycznym, strukturalno-funkcjonalnym i egzystencjalnym), prezentując zarazem soteriologiczny aspekt nauczania Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa jako różne warianty jego realizacji. W połączeniu z konkretnymi wypowiedziami archeików sugerującymi soteriologiczny cel ich nauczania oraz przypisywaniu go im w testimoniach, stanowi to, jak sądzę, wystarczający powód do poważnego potraktowania całej sprawy. Co prawda, nie udało się w sposób satysfakcjonujący wyjaśnić samego fenomenu soteriologicznej przemiany człowieka, której dostąpić miał adept archeicznej drogi do nieśmiertelności, ale nie powinno to dziwić zważywszy na jej ponaddoczesny, a przeto i niewyrażalny cel.

Ostatecznie więc, tezę sformułowaną we wstępie niniejszego tekstu należy uznać za udowodnioną. Przynajmniej odnośnie niektórych spośród archeików można mówić o drodze do nieśmiertelności, którą chcieli prowadzić swych uczniów i naśladowców. Drogę tę, ze względu na charakterystyczną dla niej koncentrację na problematyce nieśmiertelnego *arche*, można nazwać „archeiczną drogą do nieśmiertelności".

Ponadto, zrekonstruowany „paradygmat archeicznej drogi do nieśmiertelności" należy potraktować również jako zarys faktycznego nauczania soteriologicznego archeików, a nie tylko model wzorcowy – wszak nie był on odtworzony w sposób dowolny, ale ściśle w powiązaniu z tym, co wiemy o wczesnej filozofii greckiej. Zarys jedynie, i to w pewnych aspektach niepełny, gdyż trudno mówić o czymś więcej, skoro tak niewiele danych posiadamy. Jednak, jest to i tak dużo, zważywszy na fakt, iż przedmiotem niniejszej książki nie była faktyczna koncepcja drogi do nieśmiertelności poszczególnych archeików, a jedynie dowód, że rzeczywiście każdy z nich koncepcję taką proponował.

Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie wątpliwości zostały rozstrzygnięte. Przeciwnie. Rozważania każdego praktycznie rozdziału można byłoby rozwinąć w osobne monografie. W tym celu należałoby pokusić się o bogatszy materiał komparatystyczny, pogłębić analizy filologiczne i religioznawcze. Zasadne byłoby również rozszerzenie materiału źródłowego o dzieła twórców kultury tradycyjnie kwalifikowanych jako pozafilozoficzne, na przykład Pindara czy Ajschylosa. Wszystko bowiem wskazuje, że wraz z Pitagorasem, Heraklitem, Parmenidesem i Empedoklesem, należeli oni do „nurtu odnowy religijności misteryjnej". Można by też zastanowić się nad wpływem soteriologicznego wymiaru filozofowania archeików na późniejszą filozofię.

W istocie, rozstrzygnięcie aporii, które uzyskaliśmy w niniejszej książce, nie stanowi ostatecznej odpowiedzi w kwestii charakteru filozofii presokratejskiej, a raczej prowokuje do kolejnych pytań. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę cel, jaki

postawiliśmy sobie we wstępie, uznać należy, że został on osiągnięty. Z przedstawionej argumentacji wynika w sposób jednoznaczny, że powinniśmy poważnie traktować soteriologiczne wypowiedzi archeików. Świadczą one o istnieniu archeicznej drogi do nieśmiertelności, którą filozofowie chcieli prowadzić swych uczniów i naśladowców. Błędne są zatem redukcyjne tendencje interpretacyjne sprowadzające filozofię archeiczną wyłącznie do czynnika naukowo-racjonalnego bądź też magiczno-mitologicznego. Nie należy jej uważać także za ogniwo pośrednie w powszechnym łańcuchu rozwoju myśli. Model ewolucjonistyczny, jak sądzę, nie ułatwia, a raczej utrudnia zrozumienie filozofii archeików.

Bibliografia dzieł cytowanych

Teksty źródłowe, krytyczne wydanie tekstów źródłowych, polskie przekłady tekstów źródłowych

Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. Kazimierz Pawłowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

Apulejusz z Madury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. Kazimierz Pawłowski, PWN, Warszawa 2002.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom I-VII, tłumacze różni, PWN, Warszawa 1990-2001.

Arystoteles, *Metafizyka*, tom I-II, Tekst polski opracowali Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk na podstawie tłum. Tadeusza Żeleźnika, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.

Cicero Marcus Tullius, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. Józef Śmigaj, w: *Pisma filozoficzne*, tom III, tłum. Wiktor Kornatowski, Józef Śmigaj, PWN, Warszawa 1961.

Coxon Allan H., *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient Testimonia and a commentary*, Assen: Van Gorcum 1986.

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels, hrsg. von Walther Kranz, Band I-III, Weidmann, Dublin und Zürich 1966.

Diogenis Laertii, *Vitae philosophorum*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long, Vol. 1-2, Oxonii, Oxford 1964.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Bogdan Kupis, PWN, Warszawa 1984.

Heinrich Władysław, *Zarys historji filozofji*, Gebethner i Wolff, Kraków 1925.

Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005.

Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, tłum. Jerzy Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

Homer, *Iliada*, tłum. Franciszek K. Dmochowski, PIW, Warszawa 1990.

Homer, *Odyseja*, tłum. Lucjan Siemieński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992.

Janko Richard, *The Derveni Papyrus: an Interim Text*, Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik, 2002 nr 141, s. 1-62.

Kirk Geoffrey S., Raeven John E., Schofield Malcolm, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. Jacek Lang, PWN, Wydawnictwo AXIS, Warszawa Poznań 1999.

Kołakowska Katarzyna, *Papirus z Derveni kol. I-VI. Nowa transkrypcja. Nowe tłumaczenie*, „Kronos", 2011 nr 4, s. 5-15.

Kouremenos Theokritos, Parássoglou George M., Tsantsanoglou Kyriakos, *The Derveni Papyrus Edited with Introduction and Commentary*, „Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini", Firenze 2006.

Kulig Katarzyna, *Papirus z Derveni (przekład)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne", 2005 nr 3, s. 5-17.

Leśniak Kazimierz, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.

Mrówka Kazimierz, *Analiza B 8, w. 51-61 Poematu Parmenidesa*, „Logos i Ethos", 2011 nr 2, s. 183--201.
Mrówka Kazimierz, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2004.
Mrówka Kazimierz, *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarze*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2003.
Mrówka Kazimierz, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, PWN, Warszawa 2012.
Mrówka Kazimierz, *Poemat Parmenidesa. Fragmenty B 9-B 17, B 19*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce", 2012 nr 50, s. 118-139.
Orphicorum fragmenta, collegit Otto Kern, Dublin-Zürich: Weidemann, 1972.
Platon, *Dialogi*, tom I-II, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.
Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003.
Platonis Opera, Recensuit John Burnet, Vol. I-V, Oxford 1955-1957.
Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. Izydora Dąmbska, PWN, 1970.
Seneca Lucius Annaeus, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. Wiktor Kornatowski, PWN, Warszawa 1961.
Teofrast, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze. Charaktery*, tłum. Daniela Gromska, Jerzy Schnayder, Izydora Dąmbska, PWN, 1963.
Wesoły Marian, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia Filozoficzne", 1989 nr 7-8, s. 33-47.
Wrotkowski Wojciech, *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Wydawnictwo Rolewski. Nowa Wieś k. Torunia. Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2008.
Żywoty Pitagorasa, tłum. Janina Gajda-Krynicka, Wydawnictwo EPSILON, Wrocław 1993.

Opracowania, słowniki

Albert Karl, *Studia o historii filozofii*, tłum. Bogdan Baran, Józef Marzęcki, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2006.
Albert Karl, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. Józef Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
Angutek Dorota, *Idea ruchu u milezyjczyków i Heraklita – hipoteza wyjaśniająca*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne", http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article303 (pobrano: 20.05.2007).
Angutek Dorota, *Magiczne źródło filozofii greckiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003.
Aries Philippe, *Człowiek i śmierć*, tłum. Eligia Bąkowska, PIW, Warszawa 1992.
Balcerowicz Piotr, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003.
Banek Kazimierz, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI-V w. p.n.e. w Grecji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
Barnes Jonathan, *The Presocratic philosophers*, vol I: Thales to Zeno, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
Bielawski Krzysztof, *Orfizm? Ale o co chodzi?*, „Kronos", 2011 nr 4, s. 71-78.
Bravo Benedetto, Wipszycka Ewa, *Historia starożytnych Greków*, tom I: *Do końca wojen perskich*, PWN, Warszawa 1988.
Bravo Benedetto, Wipszycka Ewa, *Historiografia antyczna*, w: *Vademecum Historyka Starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, red. Ewa Wipszycka, PWN, Warszawa 2001.
Burkert Walter, *Greek Religion: Archaic and Classical*, transl. John Raffan, Blackwell Publishing, 1987.

Burkert Walter, *Homo Necans. The Athropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, tłum. Peter Bing, Uniwersity of California Press, 1983.
Burkert Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trans. Edwin L. Minar, Jr., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972.
Burkert Walter, *Starożytne kulty misteryjne*, tłum. Krzysztof Bielawski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.
Burkert Walter, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trans. Margaret E. Pinder and Walter Burkert, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
Burnet John, *Early Greek Philosophy,* A & C Black Ltd, London 1920.
Campbell Joseph, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. Andrzej Jankowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
Cerri Giovanni, *Archaiczne poematy greckie o naturze a rytuały misteryjne (Ksenofanes, Parmenides, Empedokles)*, tłum. Jerzy Danielewicz, „Konteksty", 2001 nr 1-4, s. 94-103.
Cesertano Giovanni, *Parmenides – początki myśli filozoficznej i naukowej*, tłum. Marian Wesoły, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2001 nr 2, s. 125-133.
Chadwick John, *Pismo linearne B i pisma pokrewne*, tłum. Piotr Taracha, RTW, Warszawa 1998.
Colli Giorgio, *Narodziny filozofii*, tłum. Stanisław Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1997.
Cornford Francis M., *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, New York: Harper Torchbooks, 1957.
Cornford Francis M., *Mistycyzm i nauka w tradycji pitagorejskiej*, tłum. Wojciech Wrotkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki", 2003 nr 3, 39-76.
Cornford Francis M., *Parmenides' Two Ways*, „The Classical Quarterly", Vol. 27, No. 2. (1933), s. 97-111.
Cornford Francis M., *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, 1952.
Cornford Francis M., *The unwritten philosophy and other essays*, Cambridge University Press, 1967.
Cornford Francis M., *Was the Ionian Philosophy Scientific?*, „Journal of Hellenic Studies", 62, 1942, s. 1-7. (Wydanie polskie: *Czy filozofia jońska była naukowa?*, tłum. Wojciech Wrotkowski, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2001 nr 2, s. 5-15).
Diels Hermann, *Parmenides. Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Mit einem Anhang über Griechische Thüren un Schlösser*. Berlin, Georg Reimer, 1897.
Dodds Eric R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. Jacek Partyka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.
Domański Juliusz, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les Controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg-Paris 1996 (Wydanie polskie: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Zofia Mroczkowska i Monika Bujko, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1996).
Domański Juliusz, *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojecie filozofii*, Studia Mediewistyczne XIX, z. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1978, s. 3-154 (wydanie drugie, poprawione i uzupełnione: Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005).
Domaradzki Mikołaj, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2013.
Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom I, tłum. S. Tokarski, PAX, Warszawa 1997.
Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom II, tłum. Stanisław Tokarski, PAX, Warszawa 1994.
Eliade Mircea, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne: narodziny mistyczne*, tłum. Krzysztof Kocjan, Znak, Kraków 1997.
Eliade Mircea, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. Bolesław Baranowski, PWN, Warszawa 1997.

Eliade Mircea, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1988.
Eliade Mircea, *Mity, sny i misteria*, tłum. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
Eliade Mircea, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. Magda i Paweł Rodakowie, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
Eliade Mircea, *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, tłum. Krzysztof Kocjan, PWN, Warszawa 2002.
Eliade Mircea, *Patańdżali i joga*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Pegaz, 1994.
Eliade Mircea, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
Eliade Mircea, Couliano Ioan P., *Słownik religii*, tłum. Agnieszka Kuryś, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1994.
Eliade Mircea, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. Krzysztof Kocjan, PWN, Warszawa 2001.
Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan W. Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
Eliade Mircea, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. Agnieszka Grzybek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
Frazer James G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. Henryk Krzeczkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
Fränkel Herman, *Studia Parmenidejskie*, tłum. Dorota Zygmuntowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2001 nr 2, s. 87-124.
Gadamer Hans G., *Początek filozofii*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, Wydawnictwo IFiS-PAN, Warszawa 2008.
Gajda-Krynicka Janina, *Filozofia przedplatońska*, PWN, Warszawa 2007.
Gajda Janina, *Pitagorejczycy*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996.
Gawroński Alfred, *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*, „Znak", 1992 nr 1, s. 76-85.
Geier Manfred, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, tłum. Janusz Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
Ghyka Matila C., *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, tłum. Ireneusz Kania, Universitas, Kraków 2001.
Gigon Olof, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. Piotr Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
Gilson Étienne, *Bóg i filozofia*, tłum. Maria Kochanowska, PAX, Warszawa 1982.
Gomperz Theodor, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Vol I, Translated by Laurie Magnus, Authorized Edition, London: John Murray 1906.
Grzybowski Jacek, *Miecz i Pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2006.
Guthrie William K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, „The Earlier Presocratics and the Pythagoreans", Cambridge University Press, 1962.
Guthrie William K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. II, „The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus", Cambridge University Press, 1965.
Guthrie William K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. Andrzej Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
Guthrie William K. C., *The Greeks and Their Gods*, Boston, Beacon Press, 1961.
Guthrie William K. C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London: Metheun, 1935.
Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris 1981 (Wydanie polskie: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. Piotr Domański, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1992).

Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* Gallimard, Paris 1995 (Wydanie polskie: *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. Piotr Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000).

Hammond Nicholas G. L., *Dzieje Grecji*, tłum. Anna Świderkówna, PIW, Warszawa 1977.

Harrison Jane E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, 1922.

Heidegger Martin, *List o „humanizmie"*, tłum. Józef Tischner, w: *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999, s. 271-312.

Herbert Zbigniew, *Labirynt nad morzem*, Zeszyty Literackie, Warszawa 2000.

Izdebska Anna, *Pitagoreizm. Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

Jaeger Werner, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. Marian Plezia i Henryk Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Jaeger Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford University Press, 1947 (Wydanie polskie: *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. Jerzy Wocial, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007).

Jankélévitch Vladimir, *To, co nieuchronne*, tłum. Mateusz Kwaterko, PIW, Warszawa 2005.

Jaroszyński Piotr, *Nauka w kulturze*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002.

Jastrzębski Marek, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia sacrum*, praca magisterska, UKSW, Warszawa 2002.

Jastrzębski Marek, *Pitagoras i Empedokles: funkcja „odwrócenia wzroku" od świata doczesnego w kształtowaniu duchowego widzenia świata wiecznego. Uwagi na marginesie „mitu jaskini" Platona*, w: *Symbolika oka w literaturze i sztuce. Od religii do popkultury*, red. Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska, Jolanta Sawicka-Jurek, stowarzyszenie tutajteraz, Siedlce 2009.

Jastrzębski Marek, *Symbolika archaicznego doświadczenia sacrum w ujęciu Mircei Eliadego*, w: *Pogranicza i konteksty literatury*, red. Antoni Czyż i Jacek Kowzan, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2002, s. 15-38.

Jastrzębski Marek, *Wtajemniczeni: archaiczne misteria greckie, orfizm, jatromanci – nieśmiertelność poprzez śmierć dla doczesności*, w: *Tajemnica w tekstach kultury*, red. Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska, Marcin Pliszka, stowarzyszenie tutajteraz, Instytut Filologii Polskiej i Lingwis-tyki Stosowanej. Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Siedlce 2011, s. 17-26.

Juszczak Wiesław, *Pani na żurawiach. Realność bogów*, Aureus, Kraków 2002.

Kahn Charles H., *Byt u Parmenidesa i Platona*, tłum. Dariusz Karłowicz, Paweł Paliwoda, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 1992 nr 4, s. 95-116.

Kahn Charles H., *Język i ontologia*, tłum. Bartosz Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

Kahn Charles H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht: Reidel, 1973.

Karłowicz Dariusz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, FRONDA, Warszawa 2007.

Kerényi Karl, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1997.

Kerényi Karl, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Homini, Kraków 2004.

Kerényi Karl, *Misteria Kabirów. Prometeusz*, tłum. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 2000.

Kerényi Karl, *Mitologia Greków*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

Kingsley Peter, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford University Press, 1995.

Kingsley Peter, *In the dark places of wisdom*, The Golden Sufi Center, Inverness, CA, 1999.

Kłoczowski Jan A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1994.

Kołakowska Katarzyna, *Mit u Empedoklesa*, Wydawnictwo „Scriptum" Tomasz Sekunda, Kraków 2012.

Kołakowska Katarzyna, *Orficki charakter poematu Empedoklesa*, w: *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. Katarzyna Kołakowska, dz. cyt., s. 39-50.

Kowalski Stanisław, *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych*, Iskry, Warszawa 1961.

Kramer Kenneth P., *Śmierć w różnych religiach świata*, tłum. Marek Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Krokiewicz Adam, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, ALETHEIA, Warszawa 2000.

Krokiewicz Adam, *Zarys filozofii Greckiej. Od Talesa do Platona*, PAX, Warszawa 1971.

Krokiewicz Adam, *Heraklit*, „Kwartalnik Filozoficzny", 1948 nr 17, z. 1-2, s. 1-46.

Kubok Dariusz, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.

Kultura materialna starożytnej Grecji. Wybór źródeł archeologicznych, red. Kazimierz Majewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Warszawa-Wrocław 1956.

Kumaniecki Kazimierz, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1988.

Küng Hans, *Życie wieczne?*, tłum. Tadeusz Zatorski, Oficyna Literacka, Kraków 1993.

Kupis Bogdan, *Historia religii w starożytnej Grecji*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1989.

Kupis Bogdan, *Myśl starożytna wobec nieuchronnego kresu życia*, „Euhemer", 1991 nr 3, s. 25-35.

Lengauer Włodzimierz, *Religijność starożytnych greków*, PWN, Warszawa 1994.

Lengauer Włodzimierz, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1999.

Leeuw Gerardus van der, *Fenomenologia religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.

Liddell Henry G., Scott Robert, Jones Henry S., McKenzie Roderick, *Greek-English Lexicon. Witch a revised supplement*, Oxford Uniwersity Press, 1996.

Linforth Ivan M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1941.

Lloyd Geoffrey E. R., *Czas w myśli greckiej*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, wybór i opracowanie Andrzej Zajączkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.

Malinowski Bronisław, *Mit, magia, religia*, tłum. Barbara Leś i Dorota Praszałowicz, PWN, Warszawa 1990.

McEvilley Thomas, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Phlilosophies*, New York, Allworth Press 2002.

Meuli Karl, *Scythica*, „Hermes", 70 (1935), s. 121-176.

Mikołejko Zbigniew, *Śmierć i tekst. Sytuacja ostateczna w perspektywie słowa*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001.

Mikołejko Zbigniew, *Śmierć u Heraklita z Efezu*, w: *Strategie śmierci – formy umierania. Świadectwa literackie i kulturoznawcze*, red. Wojciech J. Burszta, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Warszawa 2004, s. 9-29.

Mikołejko Zbigniew, *W świecie wszechmogącym. O przemocy, śmierci i Bogu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

Morawiec Edmund, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1998.

Morrison John S., *Parmenides and Er*, „Journal of Hellenic Studies", 75, 1955, s. 59-68.

Most Glenn W., *The poetic of early Greek philosophy*, in: „The Cambridge companion to early Greek philosophy", edited by edited by Anthony A. Long, Cambridge University Press, 1999, s. 332-362.

Musiał Danuta, *Sodalicium Sacrilegii. Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki: fakty i mity*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1998.

Narecki Krzysztof, *Heraklit z Efezu w starożytnej legendzie*, „Roczniki Humanistyczne", 31 (1983) z. 3, s. 5-19.

Narecki Krzysztof, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.

Nestle Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Alfred Kröner 1940.

Nilsson Martin P., *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1950.

Nowaczyk Mirosław, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa 1989.

Oświęcimski Stefan, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989.

Otto Rudolf, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Bogdan Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Otto Walter F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn 1929 (Verlag von Friedrich Cohen).

Paczkowski Przemysław, *Filozoficzne modele życia w klasycznym Antyku (IV w. p.n.e.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005.

Parker Robert, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press, 1996.

Pawliszcze Jerzy, *Parmenidesa kula bytu*, „Analiza i Egzystencja", 2006 nr 4, s. 5-26.

Pawłowski Kazimierz, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*, Oficyna Wydawnicza Eleusis, 1998.

Pawłowski Kazimierz, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007.

Przybysławski Artur, *Coincidentia oppositorum*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.

Puszkow Agnieszka, *Wybrane aspekty problematyki orfizmu jako źródło europejskiej wiedzy gnostycznej*, w: *Odcienie gnozy*, red. Mirosław Piróg, KOS, Katowice 2007, s. 38-54.

Radhakrishnan Sarvepalli, *Filozofia indyjska*, tom I i II, tłum. Zofia Wrzeszcz, PAX, Warszawa 1958-1960.

Ratzinger Joseph, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. Marek Węcławski, PAX, Warszawa 2005.

Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, *Od początków do Sokratesa*, tłum. Edward I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

Reale Giovanni, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom V, *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. Edward Iwo Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

Rohde Erwin, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór dokonany przez Hansa Ecksteina, tłum. Jerzy Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

Santarcangeli Paolo, *Księga labiryntu*, tłum. Ignacy Bukowski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.

Scheler Max, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. Adam Węgrzecki, PWN, Warszawa 1994.

Scherer Georg, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. Wiesław Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

Schönborn Christoph, *Przebóstwienie: życie i śmierć*, tłum. Wiesław Szymona, W drodze, Poznań 2001.

Segal Charles, *Słuchacz i widz*, w: *Człowiek Grecji*, red. Jean-Pierre Vernant, tłum. Paweł Bravo, Łukasz Niesiołowski-Spanò, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 221-260.

Sekita Karolina, *Złote tabliczki orfickie*, „Kronos", 2011 nr 4, s. 15-30.

Sekita Karolina, *Złote tabliczki orfickie. Życie po śmierci w wierzeniach starożytnych Greków*, Uniwersytet Warszawski. Instytut Filologii Klasycznej, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2011.

Severino Emanuele, *Powrót do Parmenidesa*, tłum. Mikołaj Sokołowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.

Sieradzan Jacek, *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter Esse, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2007.

Słownik grecko-polski, tom I i II, oprac. Oktawiusz Jurewicz, PWN, Warszawa 2000-2001.

Sochoń Jan, *Arché*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom I: A-B, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 307-310.

Sochoń Jan, *Bóg i język*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000.

Sochoń Jan, *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003.

Sochoń Jan, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, PAX, Warszawa 1998.

Świercz Piotr, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

Świercz Piotr, *Mythos i logos w orfickiej koncepcji nieśmiertelności*, w: *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. Katarzyna Kołakowska, Wydawnictwo Homini, Wydawnictwo KUL, Kraków-Lublin 2011, s. 131-142.

Taylor Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, tłum. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Michalak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer, PWN, Warszawa 2001.

Thomson George, *Egea prehistoryczna*, tłum. Antoni Dębnicki, PWN, 1958.

Thomson George, *Pierwsi filozofowie*, tłum. Antoni Dębnicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

Vernant Jean-Pierre, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. Krzysztof Środa, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

Vernant Jean-Pierre, *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, tłum. Katarzyna Filutowska, „Edukacja Filozoficzna", 37 (2004), s. 67-85.

Vernant Jean-Pierre, *Mity greckie czyli świat, bogowie, ludzie*, tłum. Justyna Łukaszewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2002.

Vernant Jean-Pierre, *Źródła myśli greckiej*, tłum. Jerzy Szacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.

Vlastos Gregory, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, „The Philosophical Quarterly", Vol. 2, No. 7, 1952, s. 97-123.

Vegetti Mario, *Człowiek i bogowie*, w: *Człowiek Grecji*, red. Jean-Pierre Vernant, tłum. Paweł Bravo, Łukasz Niesiołowski-Spanò, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 305-338.

Vovelle Michel, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, tłum. Tomasz Swoboda, Maryna Ochab, Magdalena Sawiczewska-Lorkowska, Diana Senczyszyn, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.

Weil Simone, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, PAX, Warszawa 1986.

Werner Wiktor, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą. Szkice z historii historiografii polskiej i obcej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.

Wesoły Marian, *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2001 nr 2, s. 59-70.

West Martin L., *Człowiek, przeznaczenie i śmierć w tradycji indoeuropejskiej*, tłum. Sara Rodowicz, „Konteksty", 2006 nr 2, s. 34-42.

West Martin L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
Wilowski Włodzimierz, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.
Winiarczyk Adam, *Katabaza w starożytności. Próba interpretacji*, „Studia filozoficzne", 1989 nr 9, s. 109-122.
Winniczuk Lidia, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, część I i II, PWN, Warszawa 1983.
Wunderlich Hans G., *Tajemnica Krety*, tłum. Ireneusz Kania, Universitas, Kraków 2003.
Zaborowski Robert, *Rozumienie „logos". Presokratycy – Platon*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 1998 nr 3, s. 89-113.
Zamarovský Vojtech, *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. Jacek Illg, Lucyna Spyrka, Joanna Wania, Warszawa 2003.
Zeller Eduard, *A history of Greek philosophy from the earliest period to the time of Socrates*, Translated by S. F. Alleyne. Longmans, Green, London 1881, Two volumes.
Ziemiński Ireneusz, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
Ziemiński Ireneusz, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, W drodze, Poznań-Kraków 2013.

Inne dzieła cytowane

Bhagawadgita. Pieśń czcigodnego Pana, tłum. Marta Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
Hick John, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2006.
Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio"*, Pallottinum, Poznań 1998.
Leksykon naukowo-techniczny, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2001.
Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom I, PWN, Warszawa 1955.
Merton Thomas, *Mistycy i mistrzowie zen*, tłum. Tomasz Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.
Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. Wiesław Szymona, W drodze, Poznań 1986.
Szyszko-Bohusz Andrzej, *Nieśmiertelność genetyczna. Czy dziedziczymy świadomość?*, Wydawnictwo BARBARA, Kraków 1996.
Upaniszady, tłum. Marta Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1999.
Zagórska Wanda, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Universitas, Kraków 2004.